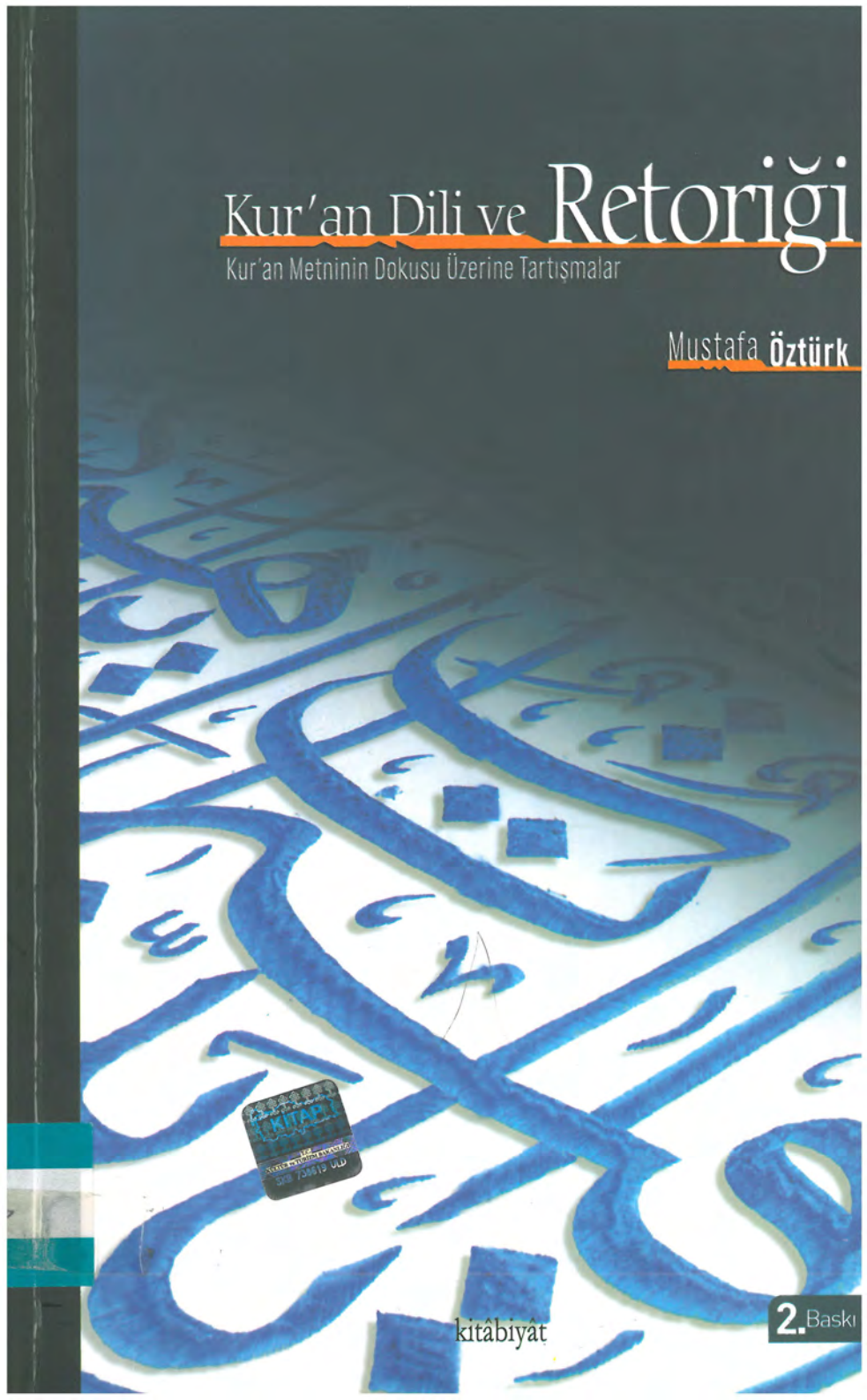
Kur'an Dili ve Retoriği

Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar

Mustafa Öztürk



kitâbiyât

2. Baskı

Kur'an Dili ve Retoriği

Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar

Mustafa **Öztürk**

Günümüz insanının okuma alışkanlıkları göz önünde tutularak kaleme alınmayan Kur'an'ın, ilk ve asli formuyla şifahi bir hitap olduğu temel önermesinden hareketle, ilahi hitabın özellikle dil ve metin yapısıyla ilgili altı kadîm tartışma konusu, bu çalışmada incelenmektedir. İlk beş tartışma, sırasıyla, Kur'an'da Tekrar, Lahn (gramer hatası), Arapça dışında yabancı kelime kullanımı, Seci (nesir kafiyesi) ve Mecaz konularına ilişkin farklı görüş ve kanaatlerin tahlil ve tenkidini içermektedir. Son tartışma konusu olan İ'caz ise, bir bakıma i'cazın Kur'an'ın neresinde olduğu sorusuna yeni bir cevap önerisi teşkil etmektedir.

Büyük ölçüde 'ilk el' kaynakların kullanıldığı çalışmada, Sünni İslam geleneğinde kabul görmüş klasik izah ve yorumlardan fazlasıyla istifade edilmekle birlikte, tümünü hayır ve rahmetle andığımız büyük ilim önderlerimizin, kabulü pek mümkün gözükmeyen çeşitli görüş ve kanaatlerini ilmî bir üslûpla eleştirmekten de çekinilmemiştir.

ISBN 975-6666-28-5
9 799756 666288

kitâbiyât

MUSTAFA ÖZTÜRK, Giresun'a bağlı Keşap ilçesinin Kaşaltı Köyünde dünyaya geldi (1965). İlk ve orta öğrenimini Giresun'da tamamladı (1983). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu (1987). On yılı aşkın bir süre Mersin-İçel ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne araştırma görevlisi olarak atandı (1998). *Muvaffakuddîn el-Kevâşî, Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* konulu teziyle yüksek lisansını tamamladı (1998). Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında araştırma görevlisi oldu (2001). Prof.Dr. İshak Yazıcı'nın danışmanlığında hazırladığı *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği* konulu teziyle doktorasını tamamladı (2002). Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalında Yrd.Doç.Dr. olarak göreve başladı (2003). Aynı anabilim dalında Doç.Dr. ünvanını aldı (2005). Yayımlanmış birçok makalesi yanında yayımlanmış bazı eserleri de şunlardır: *Kur'an'ın Mutezili Yorumu, Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak, Kur'an ve Aşırı Yorum* (kitâbiyât 2003), *Kıssaların Dili* (kitâbiyât 2006) Hâlen aynı fakültedeki görevini sürdürmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

kitâbiyât

Araştırma-İnceleme / Kur'an 3²

Mustafa Öztürk
Kur'an Dili ve Retoriği
–Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar–

ISBN 975-6666-28-5

1. Baskı: Ekim 2002
2. Baskı: 05 Eylül 2006

© AVRASYA Yay. Rek. Mat. Eğt. ve Tur. Tic. Ltd. Şti.

Editör: Mehmed Said Hatiboğlu
Yayın Yönetmeni: Ömer Özsoy
Yayına Hazırlayan: M. Hayri Kırbaşoğlu

Son Okuma: Veli Aknar
Redaksiyon: Kasım Gezen
Dizgi: islâmiyât
Sayfa Düzeni: islâmiyât
Kapak: Nurullah Özbay
Baskı: İsmat Matbaacılık Yayıncılık
Meşrutiyet Cd. No: 9/7 Kızılay / ANKARA
tel.: 0 (312) 425 36 34

kitâbiyât
Dr. Mediha Eldem Sokak 41/12 06420 Kızılay ANKARA
tel.: 0 (312) 433 24 65 tel. ve faks: 0 (312) 433 66 68
e-posta: kitabiyat@islamiyat.com.tr

KUR'AN DİLİ ve RETORİĞİ

Kur'an Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar

MUSTAFA ÖZTÜRK

ANKARA 2006

Araştırma-İnceleme / Kur'an

1. Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*
2. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*
3. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*
4. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*
5. Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*

Hâlen,
manevi rahle-i tedrislerinde
yetişmekte olduğum
büyük üstatlardan
Ferrâ', İbn Kuteybe, Zerkeşî ve Suyûtî'ye...
Allah ruhlarını şad,
mekânlarını cennet eylesin.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR ..... [7]
ÖNSÖZ ..... [9-10]

GİRİŞ
KUR'AN'IN SÖZ (KELAM) OLUŞUNA DAİR ..... [11-22]

BİRİNCİ BÖLÜM
DİL ve METİN MERKEZLİ TARTIŞMALAR ..... [23-100]

KUR'AN'DA TEKRAR TARTIŞMASI ..... [23-48]
Giriş: Tartışmanın Tarihsel Orijini 23
Tartışmanın Teorik Zemini 25
Tartışmanın İslami Literatürdeki Mahalli 30
Belâgatta Tekrar 32
Kur'an'da Tekrar Çeşitleri 35
Kur'an'daki Tekrarların Faydaları 37
Kıssalardaki Tekrarlar 39
Kur'an'daki Tekrarlarla İlgili Zorlama Yorumlar 42
Sonuç 46

KUR'AN'DA LAHN TARTIŞMASI ..... [49-76]
Giriş 49
Lahnin Tanımı 51
Arap Dilinde Lahnin Ortaya Çıkışı 51
Rivayet Malzemesinde Kur'an ve Lahn 56
Hz. Osman Rivayeti 57
Hz. Âişe Rivayeti 57
İbn Abbâs Rivayetleri 58
Sa'îd b. Cubeyr Rivayeti 59
Ebân b. Osmân Rivayeti 59
Rivayetlerin Kritik ve Eleştirisi, Klasik Dönem İslam Alimlerine Ait Eleştiriler 61
Son Dönem İslam Alimlerine Ait Eleştiriler 64
Lahne Konu Olan Ayetlerin Gramatik Yorumları 68
Merfu Olması Gereken Kelimenin Mansub Kılınması (4. Nisâ', 162. Ayet) 68
Mansub Olması Gereken Kelimenin Merfu Kılınması (5. Mâ'ide, 69. Ayet) 71
Mansub Olması Gereken Kelimenin Merfu Kılınması (20. Tâhâ, 63. Ayet) 73
Sonuç 76

KUR'AN'DA FARKLI DİLLERE AİT KELİME
BULUNUP BULUNMADIĞI TARTIŞMASI ..... [77-100]
Giriş 77
Tartışmanın Tarihsel Arka Planı 77
Tartışmayla İlgili Genel Mülahazalar 78
Şâfi'î'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması ve
Bu Tanımlamanın Ardındaki Muhtemel Saikler 85
Birinci Saik: Ashâb-ı Hadis-Mutezile Çatışması 86
İkinci Saik: İlk Helenistik Dalganın Sadmesine Karşı Koyma İradesi veya
Hamiyet-i Diniye 88
Üçüncü Saik: Arap-Mevâlî Çatışması ve Şâfi'î'nin Kureyşliliği 93
Sonuç 99

İKİNCİ BÖLÜM
RETORİK MERKEZLİ TARTIŞMALAR ..... [101-172]

KUR'AN'DA SECİ TARTIŞMASI ..... [101-124]
Giriş 101
Bir Belâgat Terimi Olarak Seci 102
Kur'an'da Seci Tartışmasına Giriş 105
Kâhin-Seci İlişkisi ve Kâhinlerin Sec'i 108
Kur'an'da Sec'i Olumsuzlamanın Teolojik Zemini 113
Fâsıla-Seci Ayırımı 116
Kur'an'da Seci Sağlamaya Yönelik Tasarruflar 120
Sonuç 123

KUR'AN'DA MECAZ TARTIŞMASI ..... [125-150]
Giriş 125
Belâgatta Mecaz: Tanımı ve Türleri 125
Mecazın Türevleri: İstiare, Kinaye ve Tariz 130
Usûl-i fıkıhta mecaz 133
Mecaz Tartışmasına Giriş 136
Mecaz Karşıtlarının Argümantasyonu 137
Argümantasyonun Kritiği 142
Sonuç 150

KUR'AN'DA İ'CAZ TARTIŞMASI ..... [151-172]
Giriş 151
İ'caz Meselesinin Ortaya Çıkışı 152
Klasik Literatürde İ'caz 157
Kur'an'ın Muciz Kabul Edilen Miktarı 162
Kur'ani İ'cazın Mahalli veya Kayda Değer İ'caz Teorileri 164
Sarfe Teorisi 165
Dil ve Üslûp Merkezli İ'caz Teorisi 168
Nazım Teorisi 169
Sonuç 172

GENEL DEĞERLENDİRME ve SONUÇ ..... [173-175]
KAYNAKÇA ..... [177-184]
DİZİN ..... [185-191]

KISALTMALAR

age.	: adı geçen eser
a. mlf.	: aynı müellif
AEÜİFD	: *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
AÜİFD	: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
Bkz.	: bakınız
çev.	: çeviren
DİA	: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*
ed.	: editör
haz.	: yayına hazırlayan
HÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz.	: Hazreti
İA	: *İslam Ansiklopedisi* (MEB Yayınları)
krş.	: karşılaştırınız
nşr.	: neşreden
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi vesellem
SÜİFD	: *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*
t.y.	: tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
v. dğr.	: ve diğerleri
y.y.	: baskı yeri yok

ÖNSÖZ

Bu kitap Kur'an'ın dil ve metin yapısını yakından tanıma, dolayısıyla ilahi mesajı sağlıklı şekilde anlama çabasının ürünüdür. Bir giriş ve iki ana bölümden oluşan kitapta altı tartışma konusu yer almaktadır. Giriş kısmında, yeni bir şey söylemekten ziyade, konuyla ilgili çeşitli bilimsel çalışmalardaki bilgileri kompoze etmek suretiyle Kur'an'ın aslında bir kelam (söz) olduğuna ilişkin bir hatırlatmada bulunulmuştur. Ana muhtevayı oluşturan tartışma konularına gelince; bunlardan ilk üçü, daha ziyade Kur'an'ın dilsel ve metinsel yönüyle ilgili görüldüğü için, "Dil ve Metin Merkezli Tartışmalar" başlığını taşıyan birinci bölümde; diğer üç tartışma konusu ise, Kur'an'ın nazım ve edebî üslûp özellikleriyle ilgili olmasından dolayı "Retorik Merkezli Tartışmalar" başlıklı ikinci bölümde ele alınıp incelenmiştir.

Kitaptaki ilk iki tartışma konusu, Kur'an metninde tekrar ve lahn (gramer hatası) olup olmadığı sorunu üzerine inşâ edilmiştir. Üçüncü tartışma ise, Kur'an'da Arap diline ait olmayan kelime veya kelimelerin bulunup bulunmadığı sorunuyla ilgilidir. İkinci bölümün ilk iki tartışma konusu, "Kur'an'da seci ve mecaz var mı yok mu?" sorusuyla ilgilidir. Üçüncü ve son tartışma ise, Kur'an'ın i'cazıyla ilgili klasik teorilerin kritiğini içermektedir.

Bütün bu konuları ilk defa tartışmaya açan elbette biz değiliz. Zira, yukarıda sözü edilen konular, bundan yüzyıllar önce İslam alimleri tarafından çözümlenmesi gereken birer problem olarak tartışmaya açılmıştır. Bununla birlikte, i'caz dışında kalan diğer bütün konular, bugüne değin sistematik bir şekilde ele alınıp incelenmemiştir. Bu durumu tespit etmek için, Sünni müelliflere ait klasik usûl-i tefsîr ve ulûm-i kur'an literatürünü yüzeysel bir şekilde gözden geçirmek dahi yeterlidir. Kaldı ki, mevcut literatürde kayıtlı bilgilerin de tanıklık ettiği üzere, burada bahis konusu edilen tartışmalara ilişkin görüşler, Sünni gelenekteki yerleşik kabulleri her hâlükârda haklı çıkarma çabasının son derece garip tecellileriyle meşbudur. Bu itibarla, kitapta yer alan konuların işlenişinde, beşerî imkânlar ölçüsünde mezhebî indirgemecilikten kaçınılmış ve bu çerçevede özellikle Sünni gelenekte kabul gören

yaygın ve yerleşik görüşleri her ne pahasına olursa olsun teyit etme yoluna gidilmemiştir. Kısacası, tartışmaya mesnet teşkil eden her konuda, bilimsel nesnellik, mümkün olduğunca her türlü mezhebî, siyasi ve ideolojik önkabule mukaddem kılınmaya çalışılmıştır. Öte yandan, kitapta yer alan tartışmalar, aslında her biri müstakil bir araştırma konusu olacak bir muhteva genişliğine sahip olmakla birlikte, okuyucunun sabır katsayısı hesaba katılarak, tartışmalar imkân ölçüsünde efrâdını câmi ağyârını mâni bir şekilde özetlenmeye çalışılmıştır.

Bu kitabı tamamlamak için 'arsızca' zamanlarından çaldığım fedakâr eşim Funda Öztürk ile, ilahi iradenin ezelde acı, keder, mutsuzluk ve bin bir çeşit sükût-ı hayalle çeşnilendirmeyi murad ettiği bu değersiz hayata değer ve anlam katan sevgili oğullarım Taha Erdem ve Ahmet Eren'den helallik diliyor; ayrıca, gerek teşci ve teşvik edici yaklaşımlarından, gerekse bilimsel katkılarından dolayı saygıdeğer hocalarım Prof.Dr. İshak Yazıcı, Prof.Dr. Hayri Kırbaşoğlu ve Doç.Dr. Ömer Özsoy'a teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

Mustafa ÖZTÜRK
Samsun 2002

GİRİŞ

KUR'AN'IN SÖZ (KELAM) OLUŞUNA DAİR

Kur'an, Allah Teâlâ'nın bu dünyanın geçici sakinlerine iletmek istediği son mesajlarını içeren bir ilahi sözler bütünüdür. Ancak, bu sözler, sanıldığı gibi Zât-ı İlahi'nin tarih dışı monologlarından oluşan bir derleme değil, insanlık tarihinin mümkün evrelerinden birinde ilk olarak Araplara, açık ve anlaşılabilir bir Arapçayla yeri geldikçe veya lüzumu hâlinde söylenmiş sözlerdir.

Kur'an'ın Arapça bir söz olarak vahyedilmesinin sebebi ise, yine sanıldığı gibi Arapçanın Âdem'in cennete konulup bilahare kovulduğu zamandan bu yana diğer dillere kesbedegeldiği faikiyet değil, Allah'ın son elçisinin mensup olduğu kabilenin Arapça konuşup anlaşmasıdır. 'Arapça Kur'an' terkibi, Allah'ın kelamını okuma ve anlamanın birinci şartı olan dilin beşerî algının sınırlarını aşmadığını ima etmekle birlikte, anlamanın sadece Arap dilinin özel yapısı ile değil, insanın yaşanılan tarihindeki bütün kodlara yapılan atıfları kavramakla gerçekleşir. Nitekim vahyin ilk muhatapları olan insanlar, onu, bildikleri dilin ıstılah ve gramerine göre anlayıp yorumlamışlardır. Fakat vahyin bazen onların aşina olmadıkları meselelere de değinmesinden dolayı, anlamayı sağlayan daha farklı usûller ortaya çıkmıştır.

Orijinal ve otantik şekliyle tam bir 'söz' olan Kur'an'ın gerçek mütekellimi Allah'tır. Bu yüzden, "Kur'an'daki hakim üslûp tarzı Allah-merkezlidir (*theosentric*). Kur'an'ın anlatışında bütün olayların gerisinde mutlak irade ve güç sahibi Allah vardır. Makro ve mikro boyutuyla fizik âlemin bütün olaylarında fâil güç O'dur. Kozmik düzen ve sistemin idaresinden, spermanın yumurta hücresiyle birleşip yeni bir yaratığa dönüşmesine kadar geçen bütün safhalarda yine O vardır. Toplumları varlık düzenine çıkaran, onları dönüştüren, geliştiren ve nihayet yok eden de O'dur. Hülasa O bütün varlık âlemine tek başına hükmeden bir kral gibidir. Çünkü O meliktir; mülkünde ortağı yoktur; tahtı vardır, kendisine mutlak itaat eden görevlileri vardır. Evreni bu görevlileri vasıta-

sıyla ve onlara verdiği emirlerle yönetir".[1] Bu yüzden Allah Kur'an'da kimi zaman birinci tekil şahıs (ben), kimi zaman da birinci çoğul şahıs (biz) olarak konuşur. Sözgelimi O, 51. Zâriyât 56-57. ayetlerde, "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım. Ben onlardan bir rızık istemiyorum; beni doyurmalarını da istemiyorum" der. Bununla birlikte, Kur'an'da, çoğunlukla, konuşanın Allah olduğunda kuşku olmayan birinci çoğul şahısların kullanıldığı pasajlar da mevcuttur. Kur'an doktrinine göre yaratma sadece Allah'a mahsus bir fiil olduğu için, yaratma ile ilgili pasajlarda konuşan kesinlikle Allah'tır.[2]

Kur'an'ın mübelliğ ve mübeyyini Hz. Peygamber olduğu için, pek çok ayetteki hitap ikinci tekil şahıs zamiriyle doğrudan doğruya ona yöneltilmiştir. Örneğin, genellikle ilk vahiy olarak kabul edilen, "Rabbinin adıyla oku..."[3] ve "Ey sen bürünüp sarınan! Kalk ve uyar; Rabbini yücelt..."[4] mealindeki hitapların muhatabı, hiç kuşku yok ki, Hz. Peygamber'dir. Öte yandan, Hz. Peygamber'e bu şekilde hitap eden pek çok pasaj, aynı zamanda diğer insanları da ilgilendiren emir, yasak, teşvik ve öğüt gibi hususları ihtiva eder. Bazı pasajlarda ise Hz. Peygamber'e halkın temsilcisi olarak hitap edilmekte ve doğrudan doğruya kendisine yöneltilen bir buyruk, 65. Tahrîm 1. ayette olduğu gibi, ikinci çoğul şahısla devam etmektedir.

Kur'an'da Allah'tan başkasının konuştuğunu ihsas eden sözler de mevcuttur. Örneğin, "Biz ancak Rabbinin emri ile ineriz. Önümüzde, arkamızda ve bu ikisi arasında ne varsa hepsi O'na aittir. Senin Rabbin unutkan değildir." mealindeki 19. Meryem 64. ayetteki 'biz'den maksat melekler olmalıdır. Bu noktada, Kur'an'daki birinci çoğul şahıs zamirlerinin medlulü, Allah adına konuşan Cebrail ve melekler olarak anlaşılabilir. Benzer şekilde, Allah'tan üçüncü tekil şahıs zamiriyle söz edilen ifadelerin mütekellimi de yine Cebrail olarak teşhis edilebilir. Bununla birlikte, bütün bu ifadelerde insanlara tebliğ edilen şeyler, hiç şüphesiz, Allah'ın istek ve emirleridir. Kur'an'ın bazı ayetlerinde, ilk bakışta, Hz. Peygamber, takipçilerine bizzat kendi sözleriyle hitap ediyormuş gibi görülebilir; ancak, bu tür ifadelerin tümünde mütekellim, vahiy mele-

[1] Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994, s. 144-145.

[2] Örneğin bkz. 15. Hicr, 26-27; 17. İsrâ', 70; 21. Enbiyâ, 16; 23. Mü'minûn, 12.

[3] 96. Alak. 1-5.

[4] 74. Müddessir, 1-7.

ğinin kendisidir. Watt'ın mânidar benzetmesiyle, "Hz. Muhammed, Cebrail tarafından kendisine aktarılan ilahi iradenin sözcüsüdür ve bu nedenle güvenilir bir memur gibi Kral'ın mahkemesi ile tebalar arasındaki sınır çizgisinde durmaktadır. O bazen insanlara iletmek üzere mesajlar veya onlar için belirlenmiş emirler ve tavsiyeler alır; bazen doğrudan halkın temsilcisi olarak ona hitap edilir; diğer zamanlarda ise kendi davranışlarına yönelik özel tavsiyeler ve talimatlar yöneltilir. O kimi zaman âdeta sınırı geçmekte ve insanlarla yüz yüze gelerek ilahi emir ve tavsiyeleri onlara aktarmaktadır. Dolayısıyla, bu son pasajlarda anlatım biçimi neredeyse sabit kalmaktadır. Arka planda Allah üçüncü şahıstır; konuşanın 'biz'i ise melek (veya melekler)dir. Mesajlar, Hz. Peygamber'e yöneltilir. Doğrudan doğruya insanlara hitap edildiği ve kelimelerin kendisi aracılığı ile geldiği yerlerde dahi o sadece bir sözcüdür."[5]

Bilindiği gibi Kur'an, vahyin sözcüsü olan Hz. Peygamber'e Arapça bir söz olarak vahyedilmiştir. Hz. Peygamber de bu sözü yine bir söz olarak muhataplarına iletmiştir. İslam tarihiyle ilgili kaynaklardaki bilgiler, vahyin ilk muhatapları olan Arapların, sözlü geleneğin hakim olduğu bir kültür evreninde yaşayan insanlar olduklarını belgelemektedir. Kur'an'da dönemin Arap toplumunu nitelemek için kullanılan 'ümmiler'[6] kelimesi de bir yönüyle aynı noktayı işaretlemektedir. Zira ümmilik kavramı, semavi bir kitap toplumu olmamayı ifade ettiği kadar, semantik açıdan okuma-yazmanın gerekli kıldığı alışkanlıklara sahip olmamayı da ihtiva eder.[7] Hicrî III. asır İslam alimlerinden İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), geniş fıkıh bilgisinden dolayı 'abâdile' arasında anılan Abdullâh b. Amr'ın (ö. 65/684-85) hadis yazma konusundaki ayrıcalığına ilişkin şu ifadeleri, hem Arapların yazıya karşı ilgisiz bir toplum olduğunu, hem de ümmi nitelemesinin –bir yönüyle– okuma-yazma bilmeme anlamına geldiğini göstermektedir:

> Abdullâh b. Amr, eski kitapları okur (*kutub-i muteḳaddime*) Süryanca ve Arapça yazabilirdi. Onun dışındaki sahabe ümmi idi. Birkaçı dışında yazı yazmayı bilmezlerdi. Yazı yazmayı bilenler ise iyi yazamazlar, yazdıkları zaman da hata yaparlardı.[8]

[5] W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara 1998, s. 83.

[6] 3. Âlu İmrân, 20; 62. Cum'a, 2.

[7] Bkz. Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-ḳur'ân*, İstanbul 1986, s. 28.

[8] Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîṯ*, nşr. Muhammed Abdurrahîm, Beyrut 1995, s. 260.

Kısaca, 'yazıya karşı ilgisizlik' şeklinde tarif edebileceğimiz bu sosyal olguyu domine eden başlıca faktör, nüzûl dönemi Arap toplumunda sözlü kültürün egemen olmasıdır. Bu kültürün en temel karakteristiği, yazma eylemine ancak zorunlu olduğu durumlarda ve gerektiği ölçüde başvurmak şeklinde tezahür eden yazı karşıtı tutumdur. İbn Abdilberr'e (ö. 463/1071) göre, bu yazı karşıtı tutum, Arap toplumunun doğasında mündemiç olup Araplar, doğuştan hıfza yatkın insanlardır. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Biz ümmi bir toplumuz. Yazı yazmayı, hesap yapmayı bilmeyiz" anlamındaki meşhur sözü de Arap toplumunun yazıdan çok ezber kabiliyetiyle temayüz ettiğini gösterir.[9]

Nüzûl dönemindeki yazı karşıtı tutum, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında hiçbir şeyin yazılmamasına ilişkin direktifinden[10] ötürü, genellikle, yazıya geçirilen hadis rivayet malzemesinin Kur'an'la karıştırılması endişesi ile temellendirilmiştir.[11] Konuyla ilgili kaynaklardaki malumattan anlaşıldığı kadarıyla, Hz. Peygamber'in sözleri, sahabe ve yaşça büyük tâbiîler (kibâr-ı tâbiîn) döneminde henüz kitaplarda tedvin ve tertip edilmiş bir hâlde bulunmuyordu. Bunun temelde iki sebebi vardı: İlki, sahabilerin başlangıçta hadislerin Kur'an'a karışacağı endişesiyle bilgiyi yazıyla kayıt altına almaktan nehyolunmaları; ikincisi ise, onların hafızalarının oldukça engin ve zihinlerinin hıfza elverişli olması idi. Kaldı ki, onların çoğu yazı yazmayı bilmez veya yazı yazmayı hoş karşılamazdı.[12]

Bu noktada, yazıya güvenmenin hıfzı zayıf düşüreceğine ve bilginin ehliyetsiz insanların eline geçeceğine ilişkin endişelerin de İslam'ın ilk dönemlerindeki yazı karşıtı tutumu besleyen faktörler arasında yer aldığını zikretmek gerekir. el-Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) ifadesiyle, geçmiş dönem alimlerinden herhangi biri, vefat edeceği zaman kitaplarını ya kendisi imha eder veya imha edilmesi için vasiyette bulunurdu. Muhtemelen bunu, kitaplarının, bilgisel açıdan ehliyetsiz insanların eline geçmesi ve bu insanların söz konusu kitaplardaki tüm bilgileri zâhirine hamletmeleri veya ilave ve çıkarmada bulunmaları ve bu türden ta-

9 Ebû Amr Yûsuf İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve faḍlih*, Beyrut 2000, s. 97-98.

10 Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Taḳyîdu'l-'ilm*, nşr. Yûsuf el-Uş, Dımaşk 1974, s. 29-32; İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, s. 89-90.

11 Bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Taḳyîdu'l-'ilm*, s. 49 vd.; İbn Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-'ilm*, s. 89-98; Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sunne ḳable't-tedvîn*, Kahire 1988, s. 306-307.

12 Ebû Bekr Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, Beyrut 1979, I. 88.

sarrufların sonuçta eserin gerçek müellifine nispet edilmesi endişesiyle yaparlardı.[13]

Kur'an'ın bir söz olarak vahyedilip Hz. Peygamber tarafından yazısız bir topluma şifahi bir hitap olarak iletilmesi, ister istemez yazılı metin ile sözlü metin arasında ne tür bir farklılık olduğu meselesini gündeme getirmektedir. Zira bu farkın fark edilmesi, bir bakıma, Kur'an'ın otantik formunun sağlıklı olarak kavranması, dolayısıyla onun daha doğru anlaşılması demektir.

Bilindiği gibi, yazı, işitmenin değil, görmenin dilidir. Bu yüzden, yazı, tüm gücüyle kelimeleri görsellik boyutuna hapseder. Yazılı dil, seslerin resmini çizer ve uzayda çizgiseldir. Sözlü dil ise, fonetiktir ve zamanda çizgiseldir. Yazılı söz, sabitleşmiş/sabitleştirilmiş sözdür. Kulak düzeninden göz düzenine geçen dilin bir parçası olup, hiçbir diyalog içermez. Yazılı söz, sürekli tekrarlanan ve hep aynı olan sözdür. Oysa işitilen söz böyle değildir. Zira, sizinle konuşan kişiden ona söylediklerinizi tekrarlamasını isteyin, farklı olacaktır. Ancak, yazı ve yazımda sonsuza kadar tekrar süreci vardır. Bu süreç diyaloğu imkânsızlaştırır. Zira, söz artık kendisi olmaktan çıkmış, başka bir dünyaya dönüşmüştür. Yazılı söz, aracıdır; yazı ve kayıt dünyasının böylesine belirsiz ve çok anlamlı olmasının nedeni de budur.[14]

Söz yazıya geçirildiğinde, hakikat artık birisi tarafından söylenildiği zamanki etkisini kaybeder. Dahası hakikat, kendi kendilerine hiçbir anlam ifade etmeyen vizüel göstergelere indirgenir. Söz yazıldığında; soyut, güvenilir tartışma aracına dönüşür. Yazı, işitmeyi görmeyle değiştirir ve sözlerinin esrarlı hâlesi ve yankılarıyla birlikte kişinin anlama tarzını bir metni anlamaya dönüştürür. Yazı her zaman zorunlu olarak lineer ve ardışıktır.[15] Oysa söz, konuşulur konuşulmaz onu tekrar ele geçirmedikçe var olmayı durdurur. Söz, konuşulmadan önce 'ben'i bir bekleme durumuna, arzuyla beklediğim bir geleceğe yerleştirir. Söz kendi başına var olmaz. Yalnızca onu konuşan ve onu yeniden ele geçiren biri üzerindeki etkisiyle var olmayı sürdürür. Söz aslâ bu yolu tersine çevirebileceğimiz ve onunla tekrar meşgul olabileceğimiz bir yarın veya başka bir zaman için kullanabileceğimiz bir nesne değildir. Söz 'şimdi' içinde vardır. Şimdiki bir şeydir ve hiçbir zaman manipüle edilemez. Söz 'ben'i konuşan ve dinleyen birine dönüş-

[13] el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-'ilm*, s. 61.

[14] Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul 1998, s. 62-64.

[15] Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 65- 66.

türür. Sözün gerçek bir nesne hâline gelmesi için biri tarafından yazıya dönüştürülmesi gerekir.[16]

Bu bağlamda yazılı metin ile söz-eylem arasındaki farka da değinmek gerekir. Buradaki en önemli fark, metin yazarken yazarın tek başına olmasıdır. Yazarın hitap ettiği topluluk her zaman hayalidir. Söz-eylem ise, bir konuşan (mütekellim), bir kendisine konuşulan (muhatap) ve özgün bir konuşma ortamı, diğer bir deyişle, söz-dışı/metin-dışı bir bağlam gerektirir. Konuşan, konuşma esnasında belli başlı eylemleri yerine getirmeyi amaçlar ve bu amaca bağlı olarak söylediği söz; sorma, bildirme, betimleme, buyurma vb. edimsel bir eyleme dönüşür. Söz sahibinin amacı salt bilgi verme olabileceği gibi, muhatabını sinirlendirme, sevindirme, teselli etme gibi birtakım eylemler de olabilir.[17] Yazılı metin, yazarın amacının gerçekleşip gerçekleşmediğini göremediği bir dil ortamıdır. Ama söz-eylem, metnin tam tersine mütekellime bu imkânı tanır. Bu durumda, mütekellim kâh sözünü yineleyebilir kâh başka türlü formüle edebilir. Yazılı metnin inşâında yazar, metni bütün mümkün durumları ve yanlış anlama ihtimallerini göz önünde bulundurarak kurar. Burada metin-dışı bağlam yalnız okur değil, yazar için de yoktur. Sınanabilecek bir metin-dışı bağlamın yokluğu, gerçek bir dinleyici önünde konuşmaya oranla, yazıyı genelde çilekeş bir eyleme dönüştüren başlıca unsurdur. Yazarın hitap ettiği topluluk her zaman hayali olduğu içindir ki, karşısında bulunmayan ve çoğu kez tanımadığı okurların üstlenebileceği bir rolü, yazarın tek başına kurması gerekir.[18]

Öte yandan, kelimelerin yazın metnindeki durumuyla sözlü söylemdeki durumu epey farklıdır. Her ne kadar sesle ilintili ve seslerle, daha doğrusu düzene sokulmuş ses birimleriyle –dışarıdan veya okurun hayalinde– ilişkilendirilmediği sürece anlamsız olsa da, yazılı kelime, ağızdan çıkan kelimenin doğduğu daha geniş ve zengin bağlamdan soyutlanmıştır. Doğal, sesli ortamında kelime, gerçek ve var olan bir şimdinin parçasıdır. Sözlü sözce gerçek, yaşayan bir insan tarafından kendisi gibi gerçek, yaşayan bir insan veya insan topluluğuna, belli bir zamanda ve her zaman

[16] Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 32-33.

[17] J. R. Searle, "Söz Eylem Nedir?", çev. Oya Gödekli, *Dilbilim Seçkisi*, ed. Doğan Aksan, Ankara 1982, s. 187-204. Nakleden: Ömer Özsoy, "Çeviri Kuramı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996, s. 264.

[18] Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu, İstanbul 1995, s. 123.

kelimelerden öte şeyler de içeren gerçek bir ortamda yöneltilir. Söylenen söz, her zaman sözel olmaktan öte özellikler taşıyan bir durumu değişime uğratır. Hiçbir zaman tek başına, yalnız kelimelerden oluşan bir bağlamda belirmez. Yazın metninde ise kelimeler yalnızdır. Ayrıca, metni bileştirirken, bir şey yazarken, yazılı sözceyi üreten kişi de yalnızdır. Kısacası yazı yazmak, yalnız başınalık taşıyan bir eylemdir... Bir metinde, metne giren kelime bile, bütün fonetik (sescil) niteliklerinden yoksundur. Konuşurken kelimeler vurgulanır, konuşmacının sesinden canlı, heyecanlı, sakin, kızgın ve mesafeli olduğunu anlayabiliriz. Hiçbir kelime vurgusuz söylenmez. Metinde yazım işaretleri, metnin tonunu asgari ölçüde yönlendirir; örneğin soru işareti veya virgülle ses biraz yükselir.[19]

Şimdi bir kez daha belirtmek gerekir ki, Kur'an bilinen anlamda bir 'kitap' değil, gerçek mânâda bir kelamdır. Çünkü, Kur'an, sözel pasajlar hâlinde İslam davetinin başlangıcı ile aynı ânda nazil olmaya başladı ve bu nüzûl süreci yaklaşık yirmi üç yıl sürdü. Kur'an'ın çeşitli bölümleri, İslam davetinin çeşitli merhalelerindeki çeşitli ihtiyaçlara göre vahyedildi. Bu itibarla Kur'an'da, diğer kitaplar gibi bir üslûp bütünlüğü aranmamalıdır. Kur'an'ın çeşitli bölümlerinin, indirildiği dönemde küçük risaleler hâlinde yayımlanmak üzere değil, ihtiyaca göre apaçık hitabeler hâlinde sunulmak üzere gönderilmiş olduğu da unutulmamalıdır. Bu nedenle, Kur'an'ın masa başında kaleme alınmış bir eserin üslûbuna sahip olmaması son derece doğal ve normaldir. Kaldı ki, vahyin tebliğ ve tebyininden sorumlu olan Hz. Peygamber, hem akla hem duygulara hitap etmek durumundaydı. O, risalet görevi sırasında farklı kafa yapısına sahip birçok insanla ilgilenmek, birçok farklı ortama uymak ve çok çeşitli deneyimler yaşamak zorundaydı. Böyle bir kimse, bir mesajı yaymak ve bir harekete öncülük etmek için, insanlara, mesajının farklı yönlerini sunmak ve düşmanlarının güçlerine karşı koymak için duyguları da uyandırmak durumundadır. Kanaatimizce, bu durum, bazı konuların Kur'an'da niçin tekrar tekrar ele alındığı sorusuna da belli ölçüde cevap teşkil eder. Kaldı ki, bir hareket ve bir davet, belli bir safhada sadece gerekli olan şeylerin sunulmasını ve gelecek safhalarla ilgili hiçbir şey söylenmemesini gerektirir. Bu safha, aylarca veya yıllarca sürse bile, hareket bu safhada kaldıkça aynı şeylerin tekrar tekrar vurgulanması bir bakıma zorunluluk arz eder.[20]

[19] Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, s. 122.

[20] Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, İstanbul 1986, I. 20.

Diğer taraftan, Kur'an, bildik kitapların aksine, edebî bir sıraya göre tertip edilmiş belirli konular hakkındaki bilgi, fikir ve tartışmaları ele almaz. Bu nedenle, Kur'an'a yabancı olan bir insan, onunla ilk karşılaştığında, ana ve alt bölümlere ayrılmamış veya farklı konuların farklı şekillerde işlenmemiş olduğunu görünce şaşkınlığa düşer. Zira Kur'an'da, aynı konu farklı şekillerde tekrar edilir ve görünür hiçbir sebep yokken bir konunun içinde başka bir konu anlatılır. Konuşmacı, hitaplar ve hitabın yönü, hiçbir kurala uymaksızın sürekli değişir. Hiçbir yerde bölüm ve konuları ayıran bir işaret yoktur. Tarihsel olaylar anlatılır; fakat anlatım tarih kitaplarındaki gibi değildir. Felsefi ve metafizik konular, bu konularla ilgili ders kitaplarından çok farklı bir şekilde ele alınıp işlenir. İnsan ve evrenden, tabiat bilimlerinden de farklı bir dille söz edilir.[21]

Kur'an, ele aldığı konuları ve ulaşmak istediği hedefleri bir liste hâlinde de sunmaz. Açıklama üslûp ve usûlü de genelde bildik kitaplara benzemez ve herhangi bir kitap düzenini takip etmez. Kur'an'ın birçok yerinde arka plan tasvir edilmez ve pasajın özel nüzûl sebebi olan olay veya olaylara değinilmez. Bu ve benzeri özelliklerinden ötürü Kur'an'a yabancı bir insan, onun, tüm sayfalarına yayılmış hâlde birbirine benzer konulardan oluştuğunu düşünür ve bunu anlamakta zorluk çeker. Hatta anlamı çok açık olan ayetler bile ona anlamsız gözükür.[22]

Sonuç itibarıyla, Kur'an muhtemel okurlarının anlama sorunlarını gözetilerek kurgulanmış mütecânis bir metin olmadığı için, metnin dışında kalan söz-dışı bağlamı belirlemek okura düşer. Kuşkusuz bu, söylendiği kadar kolay bir iş değildir. Ancak, bizi Kur'an'a ulaştıracak daha tekin bir yol olmadığı da aşikârdır.[23]

[21] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, I. 13.

[22] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, I. 14. Ali İzzetbegoviç de bu bağlamda şunları söylemiştir: "Kur'an'ın alelade bir okuyucu veya bir tahlilciye sistemsiz göründüğü ve birbirine zıt unsurları bir araya getirdiği intibaını uyandırdığı malumdur. Ne var ki Kur'an, edebiyat değil, hayattır. Dolayısıyla ona bir düşünce tarzı değil, bir yaşama tarzı olarak bakmaya başlanır başlanmaz güçlük ortadan kalkar ve bu yanlış intibalar da değerini kaybeder. Kur'an'ın yegâne hakiki tefsiri hayat olabilir ve bildiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in hayatı tam buydu. İslam'ın öğretisi Kur'an'ın yazılı şeklinden anlaşılmaz ve mütenakız görülebilir. Fakat Hz. Muhammed'in hayatında tam mânâsıyla tabii bir ahenk içinde, sevgi ile kuvvet, ulvi ile tabii, ilahi ile insani hususların pek müessir birliği olarak ortaya çıkar." (Ali İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, İstanbul 1987, s. 22.). Kur'an'ı bu şekilde algılamayan bazı müsteşrıkların üslûba ilişkin eleştirileri için bkz. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 85-101; Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Ankara 1995, s. 54 vd.

[23] Özsoy, "Kur'an Çevirisi Sorunu", s. 265.

Her ne kadar klasik dönem İslam alimleri, Kur'an'ın nazmındaki i'cazı ispat sadedinde ayet ve sureler arasındaki tenasüp ve insicam konusu üzerinde ısrar etmiş olsalar da, Kur'an metninde bağlam açısından birbiriyle hiçbir ilgisi bulunmayan çok sayıda pasajın mevcudiyeti inkâr edilemez bir gerçektir. İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) bu gerçeği şöyle dile getirmiştir:

> Ayetler arasındaki münasebeti bilmek güzel bir bilgidir. Ancak, kelamdaki irtibat güzelliğinin bulunması için, söz konusu kelamın başıyla sonunun, konu birliği ve bütünlük içerisinde birbiriyle irtibatlı olması şarttır. Çeşitli sebepler üzerine nazil olmuş bir kelamda irtibat bulunması şart değildir. Hâl böyleyken, çeşitli sebeplere binaen inen ayetler arasında irtibat kurmak isteyenler, altından kalkamayacakları işi zorla başarmaya çalışmaktadırlar (...) Kur'an yirmi küsur yılda değişik sebepler ve değişik konular üzerine vahyedildi. Bu itibarla, onun ayetleri arasında burada öngörülen tarzda bir irtibat söz konusu değildir. Dolayısıyla, Kur'an'ın ayetleri arasında irtibat kurma girişimi gereksiz bir iştir.[24]

İzz b. Abdisselâm'ın buradaki eleştirisine muhatap olanların, özellikle nazım ve lafız eksenli i'caz anlayışını savunan ve bu çerçevede Kur'an'daki her ayetin, hatta her surenin bir diğeriyle tenâsübünü arayan çevrelere tekabül ettiğinde hiç şüphe yoktur. Tenasüp ve insicam konusunda İzz b. Abdisselâm ile yaklaşık aynı görüşü paylaşan Şâtıbî,[25] Kur'an'ın i'cazının belli bir ayette, surede veya belli bir üslûp tarzında değil, bizzat Kur'an'ın mahiyetinde mündemiç bulunduğunu; diğer bir ifadeyle, bu mucizenin bir bütün hâlinde Kur'an'ın kendisi olduğunu, dolayısıyla, ondaki tenasüp ve insicamın da lafızdan ziyade mânâ ve maksadın ön plana çıktığı fikrî bütünlükte aranması gerektiğini savunmaktadır.[26]

Aksi hâlde, tenasüp ve insicam şöyle dursun, Allah'ın kelamında hiçbir çelişki bulunmadığını bildiren 4. Nisâ', 82. ayete rağmen Kur'an'da birbiriyle çelişik gözüken birtakım ifadelerle karşılaşılması kaçınılmazdır. Nitekim, klasik dönem İslam alimleri Kur'an'ı mükemmel bir tenasüp ve insicama sahip bir yazın metni gibi algıladıkları için, kaçınılmaz olarak birbiriyle çelişik gözüken bazı ayetlerle yüz yüze gelmişler ve tefsir usûlü ve Kur'an ilimleriyle

[24] Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut t.y., I. 37.

[25] Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât fî uṣûli'ş-şerî'a*, Beyrut 1997, III. 381.

[26] Şâtıbî, *el-Muvâfaḳât*, III. 340.

ilgili eserlerde açtıkları *muşkilu'l-ḳur'ān* başlığı altında, söz konusu ayetlerdeki çelişkileri bertaraf etmeye yönelik birtakım önerilerde bulunmuşlardır. Bu önerilerden ilki, çelişik ifadeler içeren ayetlerin mümkün mertebe nüzûl sırasına göre tertip edilmesi ve ayetlerin bu tertibe göre okunmasıdır. Bu okumada, ilk inen ayetler mensuh, sonrakiler ise nasih kabul edilmiştir. Bu, bir bakıma nüzûl ortamını tarihsel bir bakış açısıyla yeniden kurgulamak demektir ve bu yüzden oldukça sağlıklı bir Kur'an okuma biçimidir. Bu noktada, tarihsel okumanın, hakkında nesh cari olmadığı kabul edilen ihbari ayetlerde sağlıklı sonuçlar vermeyeceği söylenebilir. Ancak biz, bu okumanın her hâlükârda en sağlıklı Kur'an okuma biçimi olduğunda ısrar ediyoruz. Aksi takdirde, Kur'an'daki müşkülleri çözümlemek olanaksızdır. Nitekim, İslam alimleri Kur'an'daki müşkül ifadelerin izahında, ayetlerin indiği tarihsel ortamı kurgulamak yerine metni esas aldıkları için, –nesh teorisi dışında– tatminkâr addedilebilecek türden hemen hiçbir çözüm önerisinde bulunamamışlardır. Örneğin, 55. Rahmân, 39. ayette kıyamet günü ne insana ne de cine günahlarından asla sorulmayacağı bildirilirken 37. Sâffat, 24. ayette mücrimlerin hesaba çekilmeleri için durdurulacakları, 7. A'râf, 6. ayette ise hem kendilerine peygamber gönderilenlere hem de peygamberlere hesap sorulacağı belirtilmiştir. Kur'an'ı yekpare bir yazılı metin olarak tasavvur ettiğimizde, bu üç ayetteki bildirimin birbiriyle çeliştiğini söylemekten başka bir seçeneğimiz yoktur. İslam alimleri 'iç bütünlüklü Kur'an' tasavvuruna sahip oldukları için, mezkur ayetlerde birbiriyle çelişik gözüken ifadeleri halletmeye çalışmışlardır. Ne ki, onlar, az önce de belirtildiği gibi, çözümü evvelemirde metnin içinde aradıkları için gaybi alanla ilgili müşkül ifadeler üzerine birtakım varsayımlarda bulunmak zorunda kalmışlardır. Bu varsayımlardan birine göre kıyamette farklı mekânlar olacak; dolayısıyla insanlar bu mekânların bazısında hesap için durdurulmayacak; bazısında ise sorguya çekileceklerdir.[27]

Tamamen varsayıma dayanan bu izahın tatminkâr bir içerik taşımadığı aşikârdır. Bizce buradaki problemin tek çözümü, yukarıda zikri geçen her üç ayetin indiği ortamı, diğer bir deyişle, hangi ortamda kime hitap ettiğini, kısaca hadis, siyer ve esbâb-ı nüzûlle ilgili rivayet malzemesinden istifade ederek nüzûlün tabii bağlamını yeniden kurgulamaktır. Bu noktada denebilir ki, 55.

[27] Bkz. Zerkeşî, *el-Burhān*, II. 55.

Rahmân suresinde insanlara ve cinlere günahlarından dolayı sorgu-sual edilmeyeceğini bildiren 39. ayet, tevhid inancı başta olmak üzere, Allah'ın insanoğluna lütfettiği bunca nimeti inkâr eden nankörlerin işlemiş oldukları bu aşikâr ve affedilemez suçtan ötürü ahirette onlara "Şu suçu veya günahı işlediniz mi?" diye sormanın dahi zaid olacağı fikrini ihsas etmekte; 7. A'râf 6. ayet ise özellikle inanan insanların zihinlerinde ahiretteki hesap bilincini zinde tutmayı hedeflemektedir.

Bu konuyla ilgili bir başka örnek de Kur'an'da "...den daha zalim kim olabilir?" soru cümlesiyle başlayan bir dizi ayette farklı yüklemlerden söz edilmiş olmasıdır. Nitekim muhtelif ayetlerde, Allah adına yalan uydurup onun ayetlerini yalanlayanlardan daha zalim birinin olmadığı, bir ayette Allah'ın ayetlerinden yüz çevirenden, bir başka ayette şahitliği ketmedenden, diğer bir ayette ise Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasına engel olanlardan daha zalim hiç kimsenin bulunmadığı bildirilmiştir.[28] Takdir edileceği üzere, bu üç ayetteki ifadeler, yazılı bir metinde yan yana getirildiğinde apaçık bir çelişki gibi gözükür. Ancak, her üç ayetin farklı zamanlarda, farklı ortamlarda ve farklı muhataplara hitaben vahyedildiği düşünüldüğü takdirde, üç ayetteki hükmün muktezayı hâle uygun olduğu anlaşılır. Nitekim, Hz. Peygamber de, "En faziletli amel hangisidir?" sorusunu, karşısındaki insanın durumunu nazar-ı dikkate alarak farklı şekillerde cevaplamıştır.

Sonuç olarak, buraya kadar aktarmış olduğumuz bilgiler, hiç kuşku yok ki, sağlıklı bir Kur'an tasavvuru oluşturmaya katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Sağlıklı bir Kur'an tasavvuruna sahip olmak ise, yine hiç kuşku yok ki, Allah'ın bize ne dediğini doğru olarak anlama ve anlamlandırmanın en temel önkoşuludur. Pekâlâ biz niçin bugünkü şekliyle âdeta yazım ve redaksiyonu tamamlanıp yayımlanmış bir kitap hüviyetindeki Kur'an'ı doğru şekilde anlamanın doğru yöntemiyle ilgileniyor ve niçin bunun İslam tefekkürünün merkezinde yer alması gerektiğini söylüyoruz? Merhum Fazlur Rahman bu soruyu şöyle cevaplamaktadır:

> Her şeyden evvel, [biz] Müslümanlar Kur'an'ın başka hiçbir –dinî ya da diğer– metne benzemez şekilde ilahi olduğuna inanırlar. Bu yüzden, Kur'an'ı anlamak, İslam düşüncesinin (ya da 'İslami düşünme'nin) merkezinde yer almaktadır. İkincisi, bizzat Kur'an, önceki vahiyleri de içine alan, onları aşan

[28] Ayetler için bkz. 2. Bakara, 114, 140; 6. En'âm, 21, 93, 144, 157; 7. A'râf, 37; 11. Hûd, 18; 18. Kehf, 57; 29. Ankebût, 68; 32. Secde, 22; 39. Zumer, 32; 61. Sâf, 7.

ve dolayısıyla insan için en kapsamlı 'yol gösterici' olduğunu söyler. Öyleyse Kur'an'ı anlamak varoluşsal bir meseledir. Çünkü o, doğrudan hayatımızla ilgilidir. Üçüncüsü, Kur'an, başından itibaren savaş ve barışta, ferdî ve toplumsal düzlemde, ahlâkî ve hukûkî alanda fiili durumlar çerçevesinde ne yapılıp yapılmayacağı hususunda 'uyarılar' serdetmiştir. Diğer bir deyişle, Kur'an, tenzil tarihinin başlangıcından itibaren davranışsal bir uygulanıma sahiptir. Diğer taraftan, Kur'an, insanlığın salt ferdî veya metafiziksel değil, somut ve toplumsal alanda ahlâken ıslahını hedef aldığı için, Müslümanlar onu her türlü soru ve sorunun en azından potansiyel olarak cevabını içeren bir metin olarak algılamışladır.[29]

[29] Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman'la İslam'ı Yeniden Düşünmek*, kitâbiyât, Ankara 2000, s. 96.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİL ve METİN MERKEZLİ TARTIŞMALAR

KUR'AN'DA TEKRAR TARTIŞMASI

Giriş: Tartışmanın Tarihsel Orijini

Klasik tefsirlerdeki rivayet malzemesi tarandığında, vahyin nüzûlüne tanıklık eden müşriklerin Kur'an'da birtakım tekrarlar bulunduğu veya tekrarın sözel metinde (kelam) bir ifade kusuru olduğu düşüncesinden hareketle Hz. Peygamber'i eleştirdiklerine işaret eden hiçbir bir kaydın mevcut olmadığı görülür. Bu durum, hemen her fırsatta Kur'an'a dil uzatan müşriklerin yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman zarfında peyderpey (tedrîcen-müneccemen) nazil olan ve Hz. Peygamber tarafından şifahi bir hitap olarak tebliğ edilen vahyin sözel metnindeki tekrarları, 'kelamda veya beyanda kusur' kapsamında değerlendirmediklerini gösterir.

Bu tespitten hareketle denebilir ki, muhtelif ayet ve surelerdeki tekrarların eleştiriye konu olması, ilk defa Hz. Ebû Bekr döneminde iki kapak arasında toplanan Kur'an'ın (Mushaf) Hz. Osman'ın denetim ve gözetiminde standart bir yazılı metin olarak tespit edilmesini müteakip dönemlerde ortaya çıkmış bir olgudur. Söz konusu eleştirilerin İslam karşıtları tarafından gündeme getirildiği kesin olmakla birlikte, konunun ilk defa ne zaman tartışmaya açıldığını tam olarak tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir. Ancak, Hz. Hasan'ın (ö. 49/669), "Kur'an'da birtakım tekrarlar görüyorum." diyen bir kişinin itirazına 109. Kâfirûn suresi bağlamında cevap verdiğine ilişkin kayıtlar[1] göz önüne alındığında, konunun İslam'ın oldukça erken sayılabilecek dönemlerinde tartışmaya açılmış olduğunu söylemek mümkündür.

[1] Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 21.

Hz. Hasan'la ilgili rivayet, sübut yönünden kuşku duyulabilir olmakla birlikte, Kur'an'daki tekrarların hicrî III. asırda İslam alimleri tarafından müstakil bir başlık altında ele alınıp incelenmesini gerektirecek kadar ciddi bir tartışma konusu hâline geldiği müsellemdir. Bu olgunun en somut delili ise, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) İslam karşıtı çevrelerin Kur'an'daki tekrarlar, çelişik gözüken ifadeler ve daha başka konularla ilgili eleştiri ve itirazlarına cevap vermek maksadıyla kaleme aldığı *Te'vîlu muşkili'l-ḳur'ān* adlı eseridir.[2] Özellikle bazı Mekkî surelerde –örneğin 55. Rahmân ve 77. Mürselât suresi– dikkati çeken tekrar üslûbunun gerçekte faydasız ve anlamsız olduğu noktasında yoğunlaşan eleştiriler, daha sonraki asırlarda da devam etmiş[3] ve nihayet günümüze kadar gelmiştir.

Son dönemde Kur'an'daki tekrarları eleştiri konusu yapan çevrelerin başında şarkiyatçılar gelmektedir. Hollandalı şarkiyatçı Reinhart Dozy'in (1820-1883) insaf ölçüsünden son derece uzak olan ve bir o kadar da husumet kokan eleştirisine göre,

> böyle bir karışıklık başka hiçbir kitapta hükümran değildir. Ve ezcümle bu keyfiyettir ki Kur'an'ın kıraatini bu kadar çetin, bu kadar sıkıntılı kılar. Eğer kitap, devirlere göre tanzim edilmiş olsaydı, şüphesiz daha ziyade lezzetle okunurdu (...) Fakat benim fikrim sorulursa, ben şuna kâilim ki az mâruf kütüb-i kadîme-i arabiyye içinde Kur'an kadar az hüsn-i zevk gösteren, Kur'an kadar az asli olan, Kur'an kadar ifrat derecede mutnab ve usandırıcı olan bir kitap [daha] tanımıyorum.[4]

Thomas Carlyle'in *On Heroes* (*Kahramanlara Dair*) adlı eserinde –G. Sale'in İngilizce Kur'an mealine atfen– söyledikleri de Dozy'in ifadelerinden pek farklı değildir: "Şunu belirtmem gerekir ki, okurken en fazla sıkıldığım kitaplardan biri Kur'an'dır. [Zira bu kitap] karmakarışık, usandıracak derecede düzensizlik, anlaşıl-

[2] Bu bağlamda İbn Kuteybe, Kur'an'ı kasıtlı olarak yazılı bir metin olarak okumakta ısrar eden mülhidler hakkında şöyle demiştir: "Onlar, fitne çıkarmak ve kendilerine göre yorumlamak için Kur'an'ın müteşabihlerinin ardına düşerek Allah'ın kitabına dil uzatıp lüzumsuz sözler söyleyerek doğrudan saptılar. Onlar kıt anlayışları ve sakat görüşleriyle Kur'an ayetlerini [yorumsal açıdan] tahrif ettiler. Onun gösterdiği yoldan saptılar. Sonra Kur'an'da çelişki ve lahn bulunduğunu ve nazmının bozuk olduğunu ileri sürdüler". Eserin yazılış gayesi için bkz. Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim, *Te'vîlu muşkili'l-ḳur'ān*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut t.y., s. 22-23.

[3] Mesela bkz. Ebû Ya'kûb Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftāhu'l-ʿulūm*, nşr. Nâ'im Zerzûr, Beyrut 1987, s. 592.

[4] Reinhart Dozy, *Târîh-i İslâmiyyet*, çev. Abdullâh Cevdet, Kahire 1908, s. 153-154.

mazlık, bitmez tükenmez tekrarlar, insanın nefesini kesen uzun pasajlar ve anlaşılmaz ifadelerle doludur. Kısacası [Kur'an], kahrı çekilmez bir saçmalıklar mecmuasıdır. Avrupalı biri Kur'an'ı ancak ifası zorunlu bir vazife hissinin baskısı altında okuyabilir."[5]

Tartışmanın Teorik Zemini

Geçmişten (münkirler ve mülhidler) günümüze (şarkiyatçılar) devam eden bütün bu eleştirilerin tek cümlelik hülasası şudur: Kur'an'daki tekrarlar, yazılı bir metni okunamaz hâle getiren bir eksiklik, kusur ve ifade zaafiyetidir.[6] Kur'an'ı, kasd-ı mahsusla yazılı bir metin olarak okumakta ısrar eden şarkiyatçıların bu eleştirilerine İslam alimlerinin verdikleri/verecekleri hazır cevabın özeti de şudur: Kur'an'da tekrar yoktur veya en azından kusur sayılabilecek türden bir tekrar yoktur. Mevcut tekrarlar ise, ifade kusuru değil, başlı başına bir fesahat ve belâgat güzelliğidir.

Esasen, pek çok İslam aliminin öteden beri Kur'an'da tekrar bulunmadığı fikrinde ısrar etmesi, geleneksel olarak tekrar üslûbunun yazılı bir metinde pek makbul sayılmamasından kaynaklanan bir tutumun ifadesidir. Buna göre Kur'an'da tekrar olgusunun varlığını nefyetmek, yazıyla kayıt altına alınmış ve asırlar boyu bu şekilde korunmuş olan ilahi kelamı, şanına yakışmayan bir kusur ve eksiklikten münezzeh kılmak demektir. Kur'an'ı her türlü eksiklikten tenzih etmek ise, aklı başında her Müslüman için ifası zorunlu bir vecibedir. Taberî'nin (ö. 310/922), "O [Allah] rahmândır, rahîmdir." mealindeki 1. Fâtiha 2. ayeti yorumlarken, "Surenin evvelindeki besmelede Allah rahmân ve rahîm olarak vasıflandığı hâlde ikinci ayette bu sıfatlar niçin tekrar edildi?" sorusuna verdiği cevap, işte bu vecibeyi ifa bilincinin bir ürünüdür:

> Bu soru, besmelenin Fâtiha'dan bir ayet olduğunu savunanların bu savunusunun yanlışlığı hususunda bizi haklı çıkaran bir argümandır. Aksi hâlde, Kur'an'daki bir ayetin arada hiçbir fâsıla bulunmaksızın aynı lafızlarla iki kez tekrar edilmiş olması gerekirdi. Hâlbuki Kur'an'da bu şekilde tekrar edilen hiçbir ayet yoktur. Bir ayetin bütünüyle aynı surede tekrar edildiği vakidir. Ancak bu tekrarlarda, mükerrer ayetleri birbirinden ayıran fâsılalar veya ara sözler mevcuttur. Bu ayraçlar sayesinde her ayet farklı bir anlam kazanır.[7]

5 Thomas Carlyle, *On Heroes*, London 1935, s. 83.

6 M. Sâdık er-Râfi'î, *İ'cāzu'l-ḳur'ān ve'l-belāğatu'n-nebeviyye*, Kahire 1965, s. 220-221.

7 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vîli āyi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1988, I. 64.

Taberî'nin bu sözlerinde, Kur'an'ı her türlü kusurdan tenzih etme gayreti kadar, savunmacı bir anlayışın emarelerini de sezinlemek mümkündür. Bu anlayış, son dönemde Seyyid Kutub, Muhammed Kutub ve Said Nursi[8] gibi bazı İslam düşünürleri tarafından da farklı şekillerde dile getirilmiştir. Örneğin, Seyyid Kutub, 2. Bakara 30-39. ayetlerin tefsirinde şunları söylemiştir:

> Kur'an'daki tarihsel anlatımlar (kıssalar) çeşitli konular ve münasebetler bağlamında aktarılmıştır. Kıssanın aktarım mahallini, biçim ve üslûbunu, ilgili pasajın nüzûlüne sebep teşkil eden münasebetler belirler ve bu münasebetler sayesinde kıssanın psikolojik, fikrî ve edebî atmosferi arasında uyum sağlanır. Böylece kıssa işlevini yerine getirmiş ve kendisinden beklenen etkiyi gerçekleştirmiş olur. Bazıları Kur'an kıssalarında tekrar bulunduğunu zannederler. Çünkü Kur'an'daki bir kıssa muhtelif surelerde yinelenmektedir. Fakat dikkatle okunup incelendiğinde, Kur'an'daki hiçbir kıssanın veya kıssadaki hiçbir pasajın [bir başka yerde] aynıyla ve/veya aynı anlatım tarzıyla aktarılmadığı görülür. Şayet kıssanın herhangi bir pasajı bir yerde [surede] tekrarlanmışsa, ilgili pasajın orada yeni bir unsur içerdiği ve dolayısıyla [menfi] anlamdaki tekrarı ortadan kaldırdığı görülür.[9]

Taberî ve Seyyid Kutub'un izahlarında ifadesini bulan bu savunmacı anlayış, hiç şüphesiz, Kur'an'ı yazılı bir metin olarak algılama yanılgısının mukadder bir sonucudur. Temelde Kur'an'ın yazılı (mektûb) bir metin olarak korunması ve sonraki nesillere bu şekilde aktarılmasının sebebiyet verdiği bu yanlış algılamanın bir diğer sonucu da Kur'an'ın iç bütünlüğe sahip bir metin olarak okunmasıdır. Nitekim, bu tür bir okumada, metin dokusunun eşsiz bir uyum ve insicama sahip olduğu (*tenāsubu'l-āy ve's-suver*) düşünülen Kur'an'da birbiriyle çelişen ifadelerin, aynıyla tekrarlanan kelime ve cümlelerin varlığından söz etmek olanaksızdır. Yine büyük ölçüde bu yanlış okuma tarzının ürünü olan klasik tefsirlerde, herhangi bir ayetin anlamı belirlenirken, surelerin ve surelerin içindeki ayetlerin art arda geliş biçimi olağanüstü mütenâsib görüldüğü için, umumiyetle metinsel kontekst (*siyāḳ-sibāḳ*) temel ölçüt alınmıştır. Kur'an'ı referans almak veya 'İslamilik' iddiasıyla kendisine meşruiyet ara-

[8] Bkz. Ahmad Khalid Shukri, "Risâle-i Nur'a Göre Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarların Hikmeti", *Kur'an'ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım: Risâle-i Nur Örneği, Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-IV*, İstanbul 1998, s. 485.

[9] Seyyid Kutub, *Fī ẓilāli'l-ḳur'ān*, Kahire 1986, I. 55.

yan herhangi bir görüş veya tezi ilahi kelama dayandırmak ise –Müslümanlar nazarında vahiy metninin her parçası eşdeğer kabul edildiği için–, Kur'an'dan herhangi bir metin parçası iktibas etmeye indirgenmiş ve bu gelenek günümüze kadar böyle süregelmiştir.[10]

Bu noktada bir kez daha altını çizerek ifade etmek isteriz ki, farklı zaman ve mekânlarda, farklı hâdiseler üzerine nazil olmuş vahiy birimlerini iç bütünlüğe sahip (mütecanis) yazılı bir metin olduğu kabulüyle okumak, son derece yanlış bir okumadır. Zira, biz bu kabulden hareketle Kur'an'ı salt yazılı bir metin olarak okuduğumuzda, Ömer Özsoy'un da ifade ettiği gibi, çifte standartlara yaslanmadıkça, şöyle bir manzarayla karşılaşmaktayız: Kur'an'da birbiriyle çelişik gözüken ifadeler vardır. Kur'an metninde azımsanamayacak ölçüde tekrarlar vardır. Kur'an metninin kompozisyonunda belli bir mantık yakalamak mümkün değildir. Çünkü Kur'an ne kronolojik bir tertiptir, ne konularına göre (tematik) bir tertiptir, ne de sistematik bir tertiptir. Buna bağlı olarak, bütün olarak Kur'an metni iç-bütünlüğe sahip olmaktan uzaktır. Sure içi bütünlük yoktur. Mevcut formun en küçük birimleri olan ayetler bile her zaman gerçek bir bütünlüğe tekabül etmemektedir. Hepsinin 'bütünsüzlük'e indirgenmesi mümkün olan bu özellikler, yazılı bir metin için kusur kabul edilebilecek niteliklerdir.[11]

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Kur'an'ı yazılı bir metin olarak okuma alışkanlığını sürdüren Müslüman çoğunluğun, Özsoy'un bu çarpıcı tespitleri karşısında sarsılacağı muhakkaktır. Ancak, unutulmamalıdır ki, yukarıda adları anılan müsteşrıklar da –tıpkı Müslümanların kâhir ekseriyeti gibi– Kur'an'ı anılan şekilde okumakta ısrarcıdırlar. Ancak, müsteşrıkların bu konudaki ısrarcı tutumları anlaşılabilir bir şeydir. Zira, Özsoy'un yukarıdaki tespitleri ile müsteşrıkların eleştirdikleri tekrar, düzensizlik, karmaşıklık, çelişiklik vb. konular arasındaki benzerlikler, onların Kur'an'ı ısrarla masa başında yazılmış bir kitap gibi okumalarının ardındaki temel maksadı büyük ölçüde ifşa etmektedir.

Biz Müslümanlara gelince; Kur'an'ı hem bildik kitap formatında telif edilmiş yazılı bir metin gibi algılamak, hem de çeşitli sure ve ayetlerdeki bunca tekrarı yok saymak, anlaşılabilir olmak şöyle dursun, telifi gayri kâbil bir çelişkidir. Bu çelişkiyi, basit bir analojik örneklemeyle somutlaştırmak mümkündür. Şöyle ki, ilmî veya edebî değer taşıyan herhangi bir yazın metninde, –örneğin sosyal

[10] Özsoy, "Kur'an Çevirisi Sorunu", s. 261.
[11] Özsoy, "Kur'an Çevirisi Sorunu", s. 262.

bilimler alanında yapılan herhangi bir akademik çalışmada– önceden aktarılan bilginin ilerleyen sayfalarda kısmen dahi tekrar edilmesi, otoriteler tarafından kıyasıya eleştirilmekte, hatta metindeki tekrarın lüzumuna ilişkin gerekçeler, eleştiriyi bertaraf etme girişiminde çoğu zaman kifayetsiz kalmaktadır. Ancak, Kur'an metnindeki tekrarlardan bahis açıldığında, tam tersi bir durumla karşılaşılmaktadır. Bu durumda Müslüman alimlerin çoğunun tavrı, genellikle, "Hayır! Bu, tekrar değil daha başka bir şeydir." sözünde ifadesini bulmakta ve bu klişe sözdeki 'başka bir şey' nitelemesi ise, kolayca tahmin edileceği üzere, "Sonsuz i'caz türüne sahip olan Kur'an'da yinelenen her ayette, hatta her kelimede ayrı bir fesahat ve belâgat güzelliği vardır," mealinde açımlanmaktadır.

Bu siyakta, İslam ulemasının Kur'an'daki her harften ayrı bir i'caz türü üretme gayretkeşliğine ilişkin mülahazalarımızı başka bir tartışma platformuna havâle ettikten sonra, özellikle şu hususun altını çizmeyi gerekli görüyoruz: Kur'an modern insanın okuma alışkanlıklarını göz önünde tutan bir özne veya irade tarafından telif edilmiş bir kitap olarak algılandığı ve buna koşut şekilde okunduğu sürece, "Kur'an metninde tekrar var mı yok mu? Eğer varsa, bu bir fesahat ve belâgat güzelliği mi yoksa kelamda bir kusur mu?" sorusuna tatminkâr bir cevap bulmak olanaksızdır. Kanaatimizce, bu soruyu cevaplamak için, öncelikle "Kur'an, otantik formuyla ne tür bir metindir?" sorusuna yanıt bulunması; bunun yanıtının ise, en azından şimdilik, yazı dili-konuşma dili ve dolayısıyla yazılı metin-sözlü metin ayırımında aranması gerekir.

Çalışmanın giriş bölümünde de ifade edildiği üzere, Kur'an otantik şekliyle şifahi bir hitap, diğer bir deyişle, sözlü bir metindir. Bu konuda kuşkuya mahâl olmadığına göre, burada bir başka soruya daha cevap aramak gerekir: Kur'an'ın sözel formunda bazı kelime veya cümlelerin tekrar edilmesi, vahye tanıklık eden Araplar tarafından yadsınan veya sürpriz olarak algılanan bir üslûp tarzı mıdır? Yoksa bu, onların aşina oldukları ve yeri geldikçe kullandıkları bir üslûp mudur?

Bu sorunun ilk kısmının cevabı 'hayır', ikinci kısmının cevabı ise 'evet'tir. Çünkü tekrar, özellikle bilgi (ilim), edebiyat ve enformasyonda büyük ölçüde şifahi geleneğin hüküm sürdüğü bir kültür havzasında yetişen İslam öncesi Arapların gerek günlük konuşmalarında, gerekse nesir ve şiir gibi edebî ürünlerinde kullandıkları bir üslûp tarzıdır.[12] Nitekim bu husus, çeşitli vesilelerle pek

[12] İslam öncesi şifahi Arap kültüründeki tekrar üslûbunun İmriu'l-Kays, Hansâ, A'şâ, Zû'r-Rumme, İbnu'z-Zeyyât, Ebû Kebîr el-Huzelî gibi şairlerinin şiirlerin-

çok Arap dil bilgini tarafından da teyit edilmiştir. Mesela, hicrî II. yüzyılda yaşayan meşhur Arap dilcisi Ferrâ' (ö. 207/822), Arapların, konuşma esnasında zikri geçen bir kelimeyi, muhatabı korkutmak, uyarmak veya yanılmasını önlemek amacıyla tekrar ettiklerini belirtmiştir.[13] Tekrarı, sözdeki anlamın iyice kavranabilmesi için özellikle anlayış ve idrakleri noksan olan muhataplar karşısında kullanılması gereken bir üslûp tarzı olarak değerlendiren Câhız (ö. 255/869) ise, bunun belli bir sınırının olmadığını, muhatapların idrak ve anlayış seviyesine göre değişebileceğini söylemiştir.[14]

Diğer taraftan, Ebû Ubeyde (ö. 210/825) tekrarın Arapların dildeki örflerinde cari olan ve tekit maksadıyla kullanılan bir üslûp tarzı (*mecāzu'l-mukerrer li't-tevkīd*) olduğunu ifade etmiş;[15] tekrarın kelamda başlı başına bir güzellik unsuru olduğuna dikkat çeken Zerkeşî (ö. 794/1392) ise, aksi düşünceyi yanlışlamak maksadıyla şunları söylemiştir: "Araplar, günlük konuşma dillerinde müphem bir hususu netleştirmek, vurgu yapmak veya daha etkili bir şekilde dile getirmek istediklerinde, sözlerini tekit maksadıyla tekrar ederlerdi. Böylece, tekrar edilen ifade, âdeta yemin sözüyle eşdeğer bir anlam ve önem kazanırdı. Kur'an, Arapların lisanı üzere indi ve bu lisanda tekrar üslûbu cari idi."[16] Evet, Kur'an, İbn Kuteybe'nin de vurguladığı gibi,

> Arapların diline, dildeki örflerine uygun şekilde vahyedildi. Onların dildeki [anlatım] tekniklerinden biri de tekrardır. Tekrarda tekit ve bir şeyi anlatma iradesi mevcuttur. Arapların bir diğer anlatım tekniği de ihtisardır. Bu teknikte ise, sözün formüle edilişinde özetleme ve kısaltma istemi vardır. Mesela bir Arap, Allah'a yemin ederim ki, [bu işi] yapmayacağım; yemin ederim ki yapmayacağım (*vallāhi lā ef'aluh sunume vallāhi lā ef'aluh*) dediğinde, onun bu sözü, tekidin yanı sıra kendisinin bu işi yapacağını uman muhatabının beklentisine son verme iradesini yansıtır. Allah'ın, 102. Tekâsür, 3-4, 94. İnşirâh, 5-6, 75. Kıyâme, 34-35 ve 82. İnfitâr, 17-18. ayetlerde tekrar ettiği ibarelerdeki maksadı, anlamı pekiştirmektir. Şairin, "Size nice

deki örnekleri için bkz. Ebû Alî el-Hasen İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî meḥāsini'ş-şi'r ve ādābih ve naḳdih*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1972, II. 74-78.

[13] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ānī'l-ḳur'ān*, Beyrut 1980, III. 287.

[14] Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyān ve't-tebyīn*, Beyrut t.y., I. 104.

[15] Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî, *Mecāzu'l-ḳur'ān*, nşr. M. Fuad Sezgin, Kahire t.y., I. 12, 19.

[16] Zerkeşî, *el-Burhān*, III. 9.

nice ve daha nice nimetler bahşedildi!" (*kem ni'metin kânet lekum kem kem ve kem*) sözü de bu kabildendir. Araplar, pekiştirme maksadıyla herhangi bir sıfatı zikrettiklerinde ise, bazen aynı kelimeyi tekrarlamaktan kaçınır ve onun bir harfini değiştirip ilk kelimenin ardına eklerlerdi (*itbâ'*). Sözgelimi, *'aṭşān 'aṭşān* (susuz susuz) yerine *'aṭşān naṭşān* (supsusuz) veya *ḥasen ḥasen* (güzel güzel) yerine *ḥasen basen* (güpgüzel) terkibinin kullanılması, bu türdendir.[17]

Arap dili alanındaki otoriteleri tartışılmaz olan alimlerin sundukları bilgiler çerçevesinde denebilir ki, Allah, Kur'an'daki bazı ayetleri tekrarlamakla, ilk muhatapları için sürpriz sayılabilecek bir üslûp tarzı ihdas etmemiş; aksine, onların dillerinde cari olan bir üslûbu kullanmıştır. Ayrıca bu üslûp, ilahi hitaba –yaygın ve yerleşik anlamdaki 'kitab'a değil– muhatap olan insanlar tarafından yadsınmamış; diğer bir deyişle, kelamda tekrar son derece doğal karşılanmış, dolayısıyla ne İslam karşıtlarının iddia ettikleri gibi kusur sayılmış, ne de İslam alimlerinin zannettikleri gibi mucizevi bir anlatım tekniği olarak algılanmıştır.

Tartışmanın İslami Literatürdeki Mahalli

İslam alimleri Kur'an'daki tekrarlar üzerine müstakil eserler telif etmişlerdir. Bilebildiğimiz kadarıyla, konunun müstakil bir başlık altında incelendiği ilk eser, İbn Kuteybe'nin daha önce zikri geçen *Te'vîlu muşkili'l-ḳur'ān*'ıdır. Bunun yanında Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî'nin (ö. 500/1106) *Esrāru't-tekrār fi'l-ḳur'ān*'ı, Muhammed b. Abdilazîm el-Hımsî'nin (ö. 1088/1677) *Nuḫbetu'l-beyān fī mā veḳa'a mine't-tekrīr fi'l-ḳur'ān*'ı, Ebû Hafs Nûruddîn Umer el-Ğazzî'nin (ö. 1277/1891) *et-Tekrīru'l-vāḳi' fi'l-ḳur'ān*'ı ve 'İbn Âbidîn' diye tanınan Ebû'l-Hayr Muhammed b. Ahmed b. Abdilğanî'nin (ö. 1343/1925) *et-Taḳrīr fi't-tekrīr*'i[18] ile Bedruddîn İbn Cemâ'a'nın (ö. 733/1333), sadece kıssalardaki tekrarlarla ilgili olduğu anlaşılan *el-Muḳtenaṣ [el-Muḳtaṣ] fī fevā'idi tekrāri [tekrīri]'l-kıṣaṣ*'ı[19] gibi birkaç eserin varlığından da haberdarız.[20]

[17] İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-ḳur'ān*, s. 236-237.

[18] Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 181. Ebû'l-Hayr İbn Âbidîn'in mezkur eseri, merhum Ali Turgut'un kitabında yanlışlıkla "et-Tekrîr fi't-Tekrîr" şeklinde kaydedilmiştir.

[19] Kâtib Çelebi, *Keşfu'ẓ-ẓunūn 'an esāmī'l-kutub ve'l-funūn*, nşr. Kilisli Rıfat Bilge, Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1971, II. 1793.

[20] Yakın geçmişte bu konuyla ilgili olarak Ali Erbaş tarafından, "Kur'ân'daki Tekrarlar ve Sırları" (İstanbul, 1987) isimli bir yüksek lisans tezi de hazırlanmıştır.

Tekrar konusuna Rummânî'nin (ö. 368/978) *en-Nuket*'i, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Beyânu i'cāzi'l-ḳur'ān*'ı ve Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *İ'cāzu'l-ḳur'ān*'ı gibi, kendi türünün en temel kaynakları arasında gösterilen eserlerde de değinilmiş; ancak, Kur'an'daki her ifade biriminin ayrı bir fesahat ve belâgat güzelliğine sahip olduğu savını ispatlama girişiminin ürünü olan bu eserlerde konu birkaç cümlelik izahla geçiştirilmiştir. Kur'an'a özgü tekrarın, bir edebî i'caz türü olduğu savının büyük ölçüde lafta kalmasına yol açan bu geçiştirme, bir anlamda, tekrarın klasik belâgat mantığı içerisinde makbul bir üslûp tarzı olarak değerlendirilmediğinin de resmidir.

Kur'an'daki tekrarlar, klasik belâgat kitaplarında 'ıtnâb' üst başlığı altında –dolaylı olarak– incelenmiş, fakat burada da konuya ilişkin çok fazla bilgi verilmemiştir. Buna mukabil, Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esîr'in (ö. 637/1239) *el-Meşelu's-sā'ir* adlı eserinin üçüncü cildinde tekrar konusuna dair müstakil bir başlık açılmış ve kırk sayfaya bâliğ olan bu başlık altında Kur'an ve Arap şiirindeki tekrar çeşitleri ayrıntılı bir şekilde ele alınıp incelenmiştir.

Klasik tefsir usûlü ve *'ulūmu'l-ḳur'an* kitaplarında da tekrar konusuna değinilmiştir. Zerkeşî *el-Burhān*'da tekrarı Kur'an'ın bir üslûp özelliği olarak incelemiş; Suyûtî (ö. 911/1505) ise *el-İtḳān* adlı eserinde, büyük ölçüde Zerkeşî'den iktibas ettiği bilgileri ıtnâb üst başlığı altında yeniden kaydetmiştir. Suyûtî, aynı bilgileri blok hâlinde *Mu'teraḳu'l-aḳrān* adlı eserine de taşımış; ancak, bu son eserinde konuyu Kur'an'a mahsus bir i'caz türü olarak takdim etmiştir.

Esasen, Kur'an'daki tekrarları muciz bir üslûp tarzı olarak takdim etme âdeti Suyûtî'den bu yana varlığını sürdürmektedir. "Kur'ân'ı Anlamada Çağdaş Bir yaklaşım: Risale-i Nur Örneği" konulu dördüncü uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu'nda farklı kişiler tarafından sunulmakla birlikte, içerik yönünden neredeyse birbirinin aynı olan bir dizi tebliğ, bu âdetin en son örneklerini oluşturmaktadır.[21]

[21] Bkz. Hasan Amrânî, "Risâle-i Nura Göre Kur'ân-ı Kerimdeki Tekrarın Edebî Yönü", s. 441-455; Ghanim Qadduri al-Hamad, "Risâle-i Nur'a Göre Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrar Üslûbunun Hikmeti", s. 456-480; Ahmad Khalid Shukri, "Risâle-i Nur'a Göre Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarların Hikmeti", s. 481-497; Ahmad Muhammad Muflih al-Qudât, "Bediüzzaman'a Göre Kur'ân-ı Kerim'de Tekrar Nazariyesi", s. 498-508; Matiurrahman Muhammed Hâlid, "Bediüzzaman Said Nursî'nin Kitapları Işığında Kur'ân'daki Tekrarların Hikmeti", s. 509-524, *Kur'ân'ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım: Risâle-i Nur Örneği, Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu-IV*, İstanbul 1998. Aynı anlayışın ürünü olan başka bir çalışma için bkz. Cüneyt Eren, "Kur'ân-ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi*, III (Güz 2001), sayı: 2, s. 91-107.

Belâgatta Tekrar

Tekrar, 'dönmek, yinelemek' anlamındaki *k-r-r* kökünden türetilmiş bir kelime olup, Sîbeveyh'e (ö. 180/796) göre *kerrera* fiilinin *tef'āl* kalıbında semai mastarıdır.[22] Aynı fiilin kurallı mastarı (masdar-ı kıyāsî) ise *tekrīr*'dir. Bazı dilciler *tekrār* ile *tekrīr* arasında farklılık bulunduğunu söylemiş; ancak, çoğunluk her ikisinin de aynı anlam içeriğine sahip olduğunu savunmuştur.[23]

Curcânî (ö. 816/1413), tekrarı, "bir şeyi [sözü veya işi] ikinci bir defa yinelemek" (*'ibāretun 'ani'l-ityān bi şey'in merraten ba'de uḫrā*) diye tanımlamıştır.[24] Zerkeşî'nin tanımına göre ise, tekrar, sözdeki anlamı yerli yerine oturtmak (*taḳrīr*) maksadıyla bir lafzı veya ibareyi aynıyla yahut eş anlamlısıyla yinelemektir. Araya uzun bir zaman kesiti girmesinden ötürü, ilk sözün unutulacağı endişesinden kaynaklanan tekrarın en büyük faydası, takrir, yani ifade edilmek istenen mânâ ve mefhumu muhatabın zihnine iyice yerleştirmektir. Bu yüzden, "Bir söz tekrar edildiğinde [zihne] iyice yerleşir" denilmiştir.[25]

Tekrar konusu, daha önce de söylendiği gibi, klasik belâgat kitaplarında bir ıtnâb türü olarak incelenmiştir. *Ṭunūb* isminden if'âl kalıbında mastar olan ve sözlükte, yürüyüş (seyir) esnasında develerin peş peşe dizilmesi, rüzgârın şiddetle esmesi, övgü ve yergide sözü abartma ve uzatma gibi anlamlar içeren ıtnâb,[26] belâgatın meânî kısmına ait bir terim olarak, zihindeki bir düşüncenin gereğinden fazla sözle anlatım ve aktarımını ifade eder.[27] Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra), "bir faydadan ötürü mânâyı fazla sözle ifade etmek" (*ziyādetu'l-lafẓ 'alā'l-ma'nā li fā'ide*) şeklinde tanımladığı ıtnâb, İbnu'l-Esîr tarafından mübalağa bildiren bir tekit türü olarak kategorize edilmiştir.[28]

Meânî ilminde sözler, içerdiği lafızların sayısı ve ifade ettikleri mânâ itibarıyla i'caz, müsâvât ve ıtnâb olmak üzere üçe ayrılır. Az

[22] Zerkeşî, *el-Burhān*, III. 8.

[23] Alî b. Muhammed et-Tehânevî, *Keşşāfu ıṣṭılāhāti'l-funūn*, Beyrut 1998, IV. 11.

[24] Alî b. Muhammed el-Curcânî, *et-Ta'rīfāt*, Beyrut 1995, s. 65.

[25] Zerkeşî, *el-Burhān*, III. 10.

[26] Cemâluddîn Muhammed b. Mukkerrem İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab*, Kahire t.y., IV. 2708-2709.

[27] el-Hatîb el-Kazvînî, *Telhîs ve Tercümesi (Telḫīsu'l-miftāḥ)*, haz. Nevzat H. Yanık ve dğr., İstanbul t.y., s. 81; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 118.

[28] Ebû'l-Feth Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sā'ir fî edebi'l-kātib ve'ş-şā'ir*, nşr. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne, Kahire 1939, II. 342-343.

sözle çok şey anlatmaya *îcâz*, bunun zıddına *ıtnâb*, lafız ve anlamın sayı itibarıyla denk olmasına da *musâvât* adı verilir. Sözün anlamını ifadeye yetmeyecek derecede kısaltılmasına ise *ihlâl* denir.[29]

Bazı belâgat uzmanları ıtnâbı, az sözle çok şey ifade etme anlamına gelen i'cazın karşıtı olan *tatvîl* kapsamında değerlendirmişlerdir. Ancak, ıtnâbtaki söz fazlalığının bir amaca yönelik olması, onu faydasız söz uzatımı anlamındaki tatvîlden farklı kılar. Ayrıca, ıtnâb tek cümlede olabileceği gibi birden fazla cümlede de olabilir. Müteaddit cümlelerdeki ıtnâb, anlamın geniş bir çerçeve içinde sunulmasından dolayı daha beliğ bir anlatım tekniği olarak kabul edilmiştir.[30]

Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Câhız (ö. 255/869) gibi erken dönem Arap dilcileri tarafından itâle, tatvîl, bast, iksâr, teksîr, istıksâ, ishâb ve tezyîl gibi terimlerle eşanlamlı olarak kullanılan ıtnâb, kadîm Arapların kullandıkları bir anlatım tarzıdır.[31] Ebû Amr b. Alâ, eski Arap edip ve şairlerinden pek çoğunun, anlaşılmak için sözü uzatmayı, ezberlenmesi için de kısa tutmayı tercih ettiklerini belirtmiştir. Yine İslam öncesi Arap toplumunda kabileler arası çatışmaları sona erdirmek için yapılan konuşmalar ile hükümdarlara sunulan kasidelerde ıtnâbın tercih edilmesi bir gelenek hâline gelmiş; ayrıca, önemli olayların aktarımında, meviza ve nasihatlerde bu anlatım tekniğinin kullanılması makbul sayılmıştır.[32]

Itnâb, Kur'an'ın anlatım tekniğinde de önemli bir yer tutar. Müfessirler, 6. En'âm, 46, 65, 105; 7. A'râf, 85 ve 46. Ahkâf, 27. ayetlerde geçen 'ayetlerin tasrifi' tabirini, genellikle, "anlatılmak istenen hususun değişik üslûplarla dile getirilmesi" şeklinde anlamış ve yorumlamışlardır.[33] Buna göre insanlarda arzu uyandırmak ve onları şevke getirmek için, cennet ve cennetlikler kimi zaman i'caz kimi zaman da ıtnâb üslûbuyla tasvir edilmiştir. Aynı şekilde, insanları uyarmak için, cehennem azabı ile cehennem ehline ilişkin gaybi bilgiler bazen i'caz bazen de ıtnâb üslûbuyla sunulmuştur. Yine iman-küfür, mümin-kâfir tasvirlerinde, değişik mizaç ve yeteneklere sahip insanlara farklı şekilde hitap edilirken yerine göre

[29] İsmail Durmuş, "Itnâb", *DİA*, İstanbul 1999, XIX. 215.

[30] İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, II. 342-346.

[31] Bkz. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberred, *el-Kâmil fi'l-luğa*, nşr. Zekî Mubârek, Seyyid Kîlânî, Kahire 1936, I. 17.

[32] Durmuş, "Itnâb", *DİA*, XIX. 216.

[33] Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 10.

i'caz veya ıtnâb üslûbu kullanılmıştır. Ayrıca, Araplara genellikle ima, işaret, hazf vb. az sözle çok şey anlatma tekniğiyle hitapta bulunulmuş; İsrailoğullarına hitapta ise ıtnâb tercih edilmiştir.[34]

Arap dilinde yaygın bir ıtnâb tarzı olan ve belâgattaki *reddu'l-'acūz 'alā'ṣ-ṣadr*, *i'āde* ve *'aks* gibi sanatlarla da iç içelik arz eden tekrar (tekrir), mezmum ve makbul şeklinde ayırıma tâbi tutulmuştur. Hattâbî'ye (ö. 388/998) göre tekrarın yerinde ve ihtiyaca göre olanı makbul, hatta zorunludur. Herhangi bir anlam ve fayda sağlamayan mezmum tekrar ise boş sözden (*lağv*) ibarettir. Tekrarda zorunluluk, özenle üzerinde durulan, tekrarlanmaması hâlinde yanlış anlaşılacak veya unutulacak yahut değeri tam mânâsıyla kavranamayacak önemli hususlarda kendisini gösterir. Bu tıpkı bir kişinin güzel bir işe teşvik sadedinde arkadaşına, "Acele et! Acele et!" demesi veya önemli mesajlar içeren mektupların üzerine, "Önemli! Önemli!" şeklinde bir kayıt düşülmesi gibidir.[35]

Tekrar, makbul ve mezmum üst ayırımına koşut olarak, yerine göre hoş yerine göre nahoş bir üslûp tarzı olarak da değerlendirmiştir. Tekrarın çoğunlukla lafızlarda, bazen de mânâda olduğunu söyleyen İbn Reşîk'e (ö. 462/1069) göre hem lafız hem mânâda yapılan [faydasız] tekrar, kelimenin tam anlamıyla bir fiyaskodur.[36] Tekrarı faydalı ve faydasız şeklinde bölümleyen İbnu'l-Esîr ise, fayda içeren tekrarın, ıtnâbın daha özel bir türü olduğunu belirtmiştir. Buna göre, fayda içeren her tekrar ıtnâbtır; ancak her ıtnâb fayda içeren bir tekrar değildir. Fayda içermeyen tekrar ise, bir düşünceyi veya mânâyı, herhangi bir amaç ve yarar gözetmeksizin fazla sözle ifade etmekten ibarettir (*taṭvīl*).[37]

Belâgatçılara göre, faydalı tekrar, sözdeki anlamı pekiştirmesinin yanında özellikle dinî öğütlerde öğüt verenin samimiyetini ifadeyle muhatapların gönüllerini ısındırarak nasihati kabule hazırlar; özlem, azamet, tehlike ve ürküntü ifade eder; bir şeyin önemine veya tehlikesine dikkat çekmeyi sağlar. Bazı durumlarda ise, her tekrarın ilgili bulunduğu şey farklı olduğu için, her biri ayrı nüansa sahiptir. Bu tür tekrarın belâgattaki karşılığı *terdīd*dir. Genellikle bir ibarede aynı lafızların farklı anlam içerikleriyle yi-

[34] Râfi'î, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, s. 221.

[35] Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Beyānu i'cāzi'l-ḳur'ān*, (*Ṯelāṯu resā'il fī i'cāzi'l-ḳur'ān* içinde), nşr. Muhammed Halefullâh, Muhammed Zağlûl Sellâm, Kahire 1991, s. 39-40, 51-52.

[36] İbn Reşîk, *el-'Umde*, II. 73-74.

[37] İbnu'l-Esîr, *el-Meṯelu's-sā'ir*, II. 345.

nelenmesi olarak tanımlanan terdid ile tekrar arasındaki temel fark, ilkinde (terdidde) yinelenen lafızlardaki anlamın ayrı, ikincisinde (tekrarda) aynı olmasıdır.[38]

55. Rahmân suresinde 31 kez tekrarlanan "Öyleyse, siz Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz" cümlesi ile 77. Mürselât suresinde 10 kez tekrarlanan "O gün, [hakikati] yalanlayanların vay hâline" ifadesi terdidin Kur'an'daki örnekleri arasında gösterilmiş; ayrıca, terdid yoluyla itnâbın, tekrar edilen şeyin önemine, büyüklüğüne, yüceliğine dikkat çekmenin yanı sıra, sözdeki maksadın zihne iyice yerleşmesini sağlamak, umum-husus ilgisi ve cinas gibi çeşitli amaç ve yararlar için yapıldığı belirtilmiştir.[39]

Kur'an'da Tekrar Çeşitleri

İbn Reşîk, Arap dilindeki tekrar üslûbunu, lafız ve mânânın bir arada tekrarı, lafız ve mânânın birbirinden farklı olarak tekrarı ve sadece mânânın tekrârı olmak üzere üçe ayırmıştır.[40] Hem lafız hem mânâda yapılan tekrarlarda bazen aynı bazen de farklı anlam kastedilir. Aynı şey, sadece mânâda yapılan tekrar için de geçerlidir. Tekrarın sözde veya ibarede açıktan yapılmadığı da vakidir. Bu durumda tekrar, mefhum itibarıyla lafız ve mânânın zımnında mündemiçtir.

İbn Reşîk'in bu üçlü tasnifine koşut olarak, Kur'an'daki tekrarları da lafzi, manevi ve hem lafzi hem manevi olmak üzere üç ana başlık altında kategorize etmek mümkündür. Lafzi tekrar, Kur'an'daki bir kelime, cümle veya bütün bir ayetin aynıyla yinelenmesidir. Manevi tekrar ise, bir konunun muhtelif yerlerde farklı lafızlarla yeniden anlatılmasıdır. Kıssalar, kıyamet, cennet ve cehennemle ilgili tasvirî anlatımlar birer manevi tekrar örneğidir.

Lafzi tekrarı kendi içinde muttasıl ve munfasıl olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Tekrarlanan iki kelime veya cümle arasında fâsıla/ayraç bulunmaması (örneğin, 23. Mü'minûn, 36; 74. Müddessir, 19-20; 75. Kıyâme, 34-35; 82. İnfitar, 17-18; 94. İnşirâh, 5-6; 102. Tekâsür, 3-4) muttasıl; arada uzun veya kısa bir fâsıla bulunması ise (örneğin, 26. Şu'arâ', 8-9, 67-68, 103-104, 121-122, 139-140, 158-159, 174-175, 190-191; 55. Rahmân, 13, 16, 18, 21, 23, 25...) munfasıl lafzi tekrardır.

Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esîr'in daha ayrıntılı tasnifine göre, sözgelimi, muhatabını yanına çağıran bir kişinin, "Koş/Çabuk ol!

[38] M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, İstanbul 2000, s. 179.
[39] Durmuş, "Itnâb", *DİA*, XIX. 216.
[40] İbn Reşik, *el-'Umde*, II. 72.

Koş/Çabuk ol!" (*esri' esri'*) anlamında sarf ettiği söz, sadece lafızda yapılan bir tekrardır. "Bana itaat et, isyan etme" (*eṭi'nī velā ta'ṣinī*) sözü ise, sadece mânâda yapılan bir tekrar örneğidir. Çünkü itaati emretmek, aynı zamanda isyandan nehyetmektir.

Burada örneklendirilen iki tekrar türü, kendi içinde faydalı ve faydasız (müfîd ve gayr-i müfîd) olmak üzere ikiye ayrılır. Aynı ayırım hem lafız hem mânâda yapılan tekrar için de söz konusudur. Lafız ve mânâda yapılan tekrarın faydalı (müfîd) versiyonunda bazen anlam aynı, maksat farklı olabilir. Bunun Kur'an'daki örneklerinden biri 39. Zümer suresi 11 ve 14. ayetlerdir. İlk ayette, "De ki: Bana dini Allah'a has kılarak O'na kulluk etmem emrolundu" (*ḳul innī umirtu en a'budellāhe muḫliṣan lehū dīnī*) denilmiş; iki ayet sonrasında ise, "De ki: Ben dinimde samimiyetle ancak Allah'a kulluk ederim" (*ḳuli'llāhe a'budu muḫliṣan lehū dīnī*) ifadesine yer verilmiştir. Buradaki tekrar, ilk ayetlerdeki anlamı pekiştirmekten farklı bir amaca yöneliktir. Çünkü ilk ayetlerdeki emrin vurgusu, Hz. Peygamber'in Allah'a kulluk ve kullukta samimi olmakla memur olduğunu bildirmeye matuftur. İkinci ayette kastedilen anlam ise, kulluk ve samimiyeti sadece Allah'a tahsis etmektir.[41] Bu yüzden, ikinci ifadede mef'ul, ibadet fiiline öncelenmiş; ilkinde ise mef'ul muahhar kılınmıştır.[42]

Lafız ve mânâda yapılan bazı tekrarlarda ise, hem anlam hem de maksat aynıdır. Örneğin, "O, düşündü taşındı, ölçtü biçti. Kahrolasıca ne biçim ölçtü biçti!"[43] ayetlerindeki tekrar, Velîd b. el-Muğîre'nin sergilemiş olduğu olumsuz tavra yönelik bir taaccübün ifadesidir. 75. Kıyâme, 34-35. ayetlerdeki tekrarlar da bu kabildendir.[44]

İbn Reşîk'in 'fiyasko' olarak nitelediği hem lafız hem mânâda yapılan faydasız tekrara gelince; İbnu'l-Esîr bu tür tekrarı Ebû's-Semt Mervân b. Ebî'l-Cenûb'a (Mervân el-Asğar) nispet edilen şu mısralarla örneklendirmiştir:

Seḳā'llāhu necden ve's-selāmu 'alā necdin
Veyā ḥabbeẕā necdun 'alā'n-ne'yi ve'l-bu'd
Naẕartu ilā necdin ve bağdāde dūnehā
Le'allī erā necden ve heyhāte min necdin.

[41] İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sā'ir*, III. 3-7.

[42] Zerkeşî, *el-Burhān*, III. 10-11.

[43] 74. Müddessir, 18-19.

[44] Benzer şekilde, *lā ilāhe illā'llāh vaḥdehū lā şerīke leh* cümlesinde yer alan *lā ilāhe illā'llāh* ifadesi aslında *vaḥdehū lā şerīke leh* ifadesiyle aynı anlamı ifade eder. Ancak, burada mânâyı pekiştirmek için söz bütünlüğü içinde tekrara başvurulur. Bu tür tekrar, i'cazdan daha beliğ ve daha etkilidir. Daha geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sā'ir*, III. 9-11.

Şair, "Allah, Necd'i sulasın [bereketli kılsın] ve Necd'e selam olsun" sözleriyle başlayan bu mısralarında Arabistan'ın iç kısımlarında kalan Necd bölgesine yönelik sevgi ve özlemini dile getirmeye çalışmış; ancak bunu yaparken aynı kelimeyi kısacık bir pasajda tam altı kez tekrar etmiştir.[45]

Belâgatçılara göre, Kur'an'da bu türden hiçbir tekrar yoktur. Bunun dışında kalan ve ana hatlarıyla lafzi (sözcük tekrarı), manevi (anlam tekrarı), hem lafzi hem manevi (hem sözcük hem anlam tekrarı) şeklinde tasnif edilebilecek olan tekrarların tümü Kur'an'da mevcuttur.

Kur'an'daki Tekrarların Faydaları

Klasik belâgat mantığını esas alan İslam alimleri, Kur'an'daki tekrarların çeşitli amaç ve yararlarından söz etmişlerdir. Gerçekte Kur'an'ı bir kitap gibi değil, bir söz, daha doğrusu kendisine söylenen bir söz olarak okuyan zihinler için anlamlı olan bu amaç ve yararlardan kayda değer olanları şunlardır:

1. Tekid (Pekiştirme): Tekrar edilen bir ifadedeki temel maksat, anlamı pekiştirmektir (*te'kīd*). Ancak, tekit başlı başına bir üslûp tarzı olarak kategorize edildiğinde, sözdeki anlama yönelik vurguda tekrardan daha zayıf bir etkiye sahiptir. Çünkü tekrarda, ilk ifadede bulunmayan farklı bir anlamın ortaya çıkması (*te'sīs*) söz konusudur. Oysa tekidde sadece ilk ifadedeki anlamın takriri ile bu anlamın mecaz olmadığını belirtme iradesi mevcuttur. Bu yüzden tekrar tekidden daha beliğdir. Sözgelimi, "Hayır! Yakında bileceksiniz! Elbette yakında bileceksiniz!" (*kellā sevfe ta'lemūn ṯumme kellā sevfe ta'lemūn*) mealindeki 102. Tekâsür, 3 ve 4. ayetlerdeki, "Elbette yakında bileceksiniz." ifadesi tekid değil tesistir. Çünkü, Allah ikinci ayetteki ifadeyi ilkinden daha beliğ kılmıştır. Zira, *ṯumme* edatı ikinci uyarının ilkinden daha vurgulu olduğuna ilişkin bir tembih içermektedir.[46]

2. Uyarı: Bazı ayetlerde mesajın muhatap tarafından tam olarak kavranıp kavranmadığına ilişkin kuşkuyu bertaraf etmek maksadıyla 'ekstra uyarı' (*ziyādetu't-tenbīh*) denebilecek türden tekrarlar yapılmıştır. Örneğin, "İman eden o kişi: 'Ey Kavmim! Siz bana uyun; [zira] sizi doğru yola ulaştıracağım. Ey Kavmim! Şüphesiz bu dünya hayatı geçici bir eğlencedir. Ahiret ise, sürekli ika-

[45] İbnu'l-Esîr, *el-Meṯelu's-sā'ir*, III. 23.

[46] Bkz. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Umer ez-Zemahşerî, *el-Keşşāf 'an ḥaḳā'iḳi't-tenzīl*, Beyrut 1977, IV. 281; Zerkeşî, *el-Burhān*, III. 12.

met yurdudur' dedi" mealindeki 40. Mü'min, 38-39. ayetlerde iki kez zikredilen "Ey Kavmim!" ifadesi bu türden bir tekrardır.

Zemahşerî (ö. 538/1143), "Ey kavmim!" nidasıyla başlayan 42. ayetin tefsirinde "Mümin kişi kavmine yönelik çağrısını niçin yineledi? Onun üçüncü nidasının evveline [41. ayetin başındaki *veyā ḳavmī* ifadesi] *vav* harfi gelmesine karşın niçin ikinci çağrısının [39. ayetin evvelindeki *yā ḳavmī* ifadesi] başında bu harfe yer verilmedi?" sorusunu, "Nidanın tekrar edilmesinde fazladan bir dikkat çekmeye ve gaflet uykusundan uyandırmaya yönelik bir ikaz vardır." şeklinde cevaplamıştır.[47]

3. Terdid: Daha önce de ifade edildiği üzere 55. Rahmân suresinde 31 kez tekrarlanan "Öyleyse, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?" (*fe bi-eyyi ālā'i rabbikumā tukeẕẕibān*) cümlesi ile, 77. Mürselat suresinde 10 kez tekrar edilen "O gün, [hakikati] yalanlayanların vay hâline" (*veylun yevme'iẕin li'l-mukeẕẕibīn*) ifadesi, belâgatçılar tarafından terdid kategorisinde değerlendirilmiş[48] ve bu ayetlerin tekrarındaki nüanslar, müteallak farklılığıyla izah edilmiştir.[49] Buna göre, Rahmân suresinde Allah insanlara ve cinlere seslenerek onlara lütfettiği nimetleri tek tek saymış; daha sonra, zikri geçen her nimetin ikrar ve şükrünün eda edilmesi gerektiğine ilişkin bir ikazda bulunmuştur. Benzer şekilde, Mürselât suresinde de Allah kıyamet gününün korkunç hâllerini tasvir etmiş ve bu hâllerle ilgili her tasvirin ardından muhatabın zihninde daha fazla bir etki yaratmak maksadıyla tehdit ve uyarısını yinelemiştir.[50]

4. Daha önce iletilen bir mesajın –sözün uzamasından dolayı– unutulma riskini ortadan kaldırmak: Kur'an'da muhataplara daha önceden iletilen bazı mesajlar, bu maksatla tekrar edilmiştir. Örneğin, "Rabbin, kötülüğün ayartısını gördükten sonra hicret edenlerin ve [o günden itibaren] Allah yolunda üstün çaba sarf edip zorluklara direnenlerin yardımcısıdır. Bütün bunlardan sonra, Rabbin, elbette çok bağışlayan, çok esirgeyendir." mealindeki 16. Nahl, 110. ayetteki ifadeler, dokuz ayet sonra, "Muhakkak ki, senin Rabbin, cahillik sebebiyle kötü davranış[lar] sergileyen, ardından tövbe edip kendisine çekidüzen veren kimselerden yanadır. İşte böyle bir dönüşten sonra Rabbin elbette çok bağışlayan, çok esirgeyendir." şeklinde bir kez daha tekrar edilmiştir. Bir telakki-

[47] Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşāf*, III. 429.
[48] Ebû Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtḳān fî 'ulūmi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1987, II. 145-146.
[49] Zerkeşî, *el-Burhān*, III. 18.
[50] Hattâbî, *Beyānu i'cāzi'l-ḳur'ān*, s. 53.

ye göre, 2. Bakara, 89; 3. Âlu İmrân, 155 ve 12. Yûsuf, 5. ayetlerdeki tekrarlarda da yine aynı maksat gözetilmiştir.[51]

5. Muhatabı korkutmak: Özellikle Mekkî surelerin ilk ayetlerinde yer alan yemin ifadeleri, üzerine yemin edilen şeyin şiddet ve dehşetini abartılı bir üslûpla ifade etmek ve bu suretle muhatabı korkutmak maksadıyla tekrar edilmiştir. Örneğin, 69. Hâkkâ, 1-2. ayetlerde geçen *ḥāḳḳa* (gerçekleşecek olan [kıyamet]) ile 101. Kâri'a, 1-2. ayetlerdeki *ḳāri'a* (kapıyı çalan/sarsan [kıyamet]) kelimelerinin tekrarında, kıyamet gününün dehşetine dikkat çekilmek istenmiştir.[52]

6. Bir şeyin değerini yüceltmek: 97. Kadir, 1-2. ayetlerde iki kez anılan 'Kadir gecesi' (*leyletu'l-ḳadr*) terkibi, bu gecenin değerini yüceltmek maksadıyla tekrar edilmiştir. 56. Vâkı'a, 8-9. ayetlerde ikişer kez anılan '[ahirette] bahtiyar olanlar' (*aṣḥābu'l-meymeneh*) ve 'bedbaht olanlar' (*aṣḥābu'l-meş'emeh*) tabirleri de yine tazim (yüceltme) maksadıyla tekrar edilmiştir.[53]

Kıssalardaki Tekrarlar

Bilindiği gibi, Kur'an'da, geçmiş peygamberler ve toplumlarla ilgili kıssaların bir kısmı sadece bir kez zikredilmiş; Âdem-İblis, Musa ve İsrailoğulları gibi bazı kıssalar ise ana temayı değiştirmeyecek bazı nüanslarla birlikte muhtelif surelerde tekrar edilmiştir. İslam alimleri bu konuyla ilgili çeşitli yorumlar yapmışlardır. Temelde Kur'an'ın yazılı formundan hareketle yapılan bu yorumların hemen hepsi, kıssalardaki tekrarların her birinde mutlaka ayrı bir fesahat ve belâgat nüktesi bulunduğu varsayımı üzerine kurgulanmıştır. Sözgelişi, Suyûtî'nin Bedruddîn İbn Cemâ'a'nın *el-Muḳtenaṣ* adlı eserinden aktardığı yorumlara göre;

> ı. Bir sözün [kıssanın] değişik üslûplar içerisinde formüle edilmesi tekrar değil fesahattir.
>
> ıı. Allah Teâlâ kıssaları muhtelif surelerde tekrar etmekle Kur'an'a itirazda bulunanların aslâ ona muaraza edemeyeceklerini açıkça ortaya koymuş ve "Kur'an'ın bir suresinin benzerini getirin" (2. Bakara, 23) buyurmak suretiyle onlara meydan okumuştur.
>
> ıı. Bir kıssanın farklı surelerde fazlalık-noksanlık ve takdim-tehir gibi çeşitli üslûplarla aktarılması tekrar değil, aynı mânâ-

[51] Zerkeşî, *el-Burhān*, III. 14; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 145.
[52] Zerkeşî, *el-Burhān*, III. 17; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 145.
[53] Zerkeşî, *el-Burhān*, III. 17; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 145.

yı farklı bir ifade kalıbıyla dile getirmek gibi son derece çarpıcı bir hitap çeşitlemesidir. İnsanlar, farklılık ve yeniliği cazip görme eğiliminde olduklarından, bu hitap tarzı kıssaların tekrarını çekici hâle getirir. Böylece Kur'an'ın insan sözünden tamamen farklı bir özelliği ortaya çıkar.

iv. Bir kıssanın daha önce aktarılan varyantında zikredilmeyen bir kelimenin sonraki varyantında zikredilmesi veya bir nükteden dolayı başka bir kelime ile değiştirilmesi tekrar değil, Kur'an'a özgü bir belâgat güzelliğidir.[54]

Görüldüğü gibi, İbn Cemâ'a'ya göre Kur'an kıssalarında yazılı bir metin için kusur sayılabilecek türden hiçbir tekrar yoktur. Mevcut tekrarların ise, her biri ayrı bir fesahat ve belâgat güzelliği içermektedir. Ancak biz, yazılı bir metin olarak okunduğu sürece Kur'an'da azımsanamayacak ölçüde tekrar olduğu fikrinde ısrar ediyoruz. Kaldı ki, söz konusu tekrarlarda mevcut olduğu varsayılan fesahat ve belâgat güzellikleri, Arapçanın inceliklerine vâkıf olmayan Müslümanlar için hemen hiçbir anlam ifade etmemekte, hatta çoğu zaman sıkıcı bir üslûp tarzı olarak değerlendirilmektedir.

Diğer taraftan, kıssaların fesahat ve belâgat maksadıyla tekrar edilmediği de açıktır. Kıssaların tekrar ediliş sebebi, Zerkeşî'ye göre, 28. Kasas, 51 ve 20. Tâhâ, 113. ayetlerde beyan edilmiştir.[55] İlk ayette, "Andolsun ki, Biz düşünüp öğüt almaları için sözü [Kur'an] birbiri ardınca vahyetmişizdir." denilmiş; ikinci ayette ise, "İşte Biz bu vahyi Arapça bir Kur'an olarak inzal ettik ve onda [her türden] uyarıyı çeşitli şekillerde açıkladık" (*ve ṣarrafnā fīhi mine'l-va'īd*) ifadesine yer verilmiştir. Ayetleri birbiri ardınca inzal etmek (*tavṣīl*) ve çeşitli şekillerde açıklamak (*taṣrīf*), doğrudan doğruya kıssaların tekrar edilmesinin sebebi olmasa da, *taṣrīfu'l-āyāt* terkibinin anlam alanına Kur'an'daki tekrarları da dahil etmek mümkündür. Ancak, unutulmamalıdır ki, aynı şeylerin değişik vesilelerle yeniden hatırlatılması/zikredilmesi, yazılı bir metin için değil, öncelikle ve özellikle canlı bir diyalog ortamında kulak verip dinleyen, kimi zaman soru soran, kimi zaman itiraz eden bir muhatap kitlesine şifahi olarak tebliğ ve tebyin edilen bir mesaj için anlamlıdır. Bu noktada, İbn Kuteybe'nin konuyla ilgili izahları gerçekten kayda değer niteliktedir:

[54] Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 148-149.
[55] Zerkeşî, *el-Burhān*, III. 10.

> Mazide kalan toplumlarla ilgili haberlerin tekrarına gelince; Allah Teâlâ Kur'an'ı yirmi üç yılda parça parça (*tencîmen*) indirdi. Dinî yükümlülükleri, kullarına kolaylık sağlamak maksadıyla tek tek vazetti. Dinin tamamlanması sürecinde Müslümanlara tedricî bir metod tatbik etti. Yine onları gaflet uykusundan uyandırmak ve kalplerini yeniden diriltmek için öğüt ve nasihatleri ayrı ayrı zikretti. Müslümanları kendi hükmüne boyun eğdirmek ve iç görülerini sınamak için de önceden vazettiği bir hükmü daha sonra yürürlükten kaldırdı (*nesḫ*)... Eğer Kur'an bir bütün olarak inzal edilmiş olsaydı, kuşkusuz bu total inzal Allah'ın ayetleri vahyetmesine sebep olan hâdiseleri öncelemiş olacaktı. Ayrıca, toplu olarak vazedilen dinî yükümlülükler hem Müslümanlara hem de İslam'ı kabul etme eğiliminde olan insanlara çok ağır gelecek; dolayısıyla ne uyarıda bulunmanın ne de herhangi bir hükmü nesh etmenin anlamı kalacaktı."[56]

Bu pasajda, özgün anlamı yakalamaya matuf Kur'an okumalarında vahyin olgusal bağlamını oluşturan unsurları hesaba katmanın gerekliliğine dikkat çeken İbn Kuteybe, Kur'an kıssalarındaki tekrarların temel esprisini de şöyle izah etmiştir:

> Hz. Peygamber'e, Müslüman olmak için Arap heyetleri geliyordu. Sahabiler onlara Kur'an'dan bazı pasajlar okutuyor ve bu pasajlar onlar için yeterli oluyordu. Hz. Peygamber ayrıca çeşitli kabilelere muhtelif sureleri öğretmek için öğreticiler gönderiyordu. Eğer kıssalar ve geçmiş milletlerle ilgili pasajlar tekrar edilmemiş olsaydı, Musa kıssası bir kabileye, İsa kıssası bir kabileye, Nuh kıssası bir kabileye, Lut kıssası da sadece bir kabileye ulaşacak; tabiatıyla bu kabilelerden hiçbiri tüm kıssaların bilgisine vâkıf olamayacaktı. Ancak, Allah, lütuf ve rahmetinden ötürü bu kıssaların yeryüzünün dört bir tarafına yayılmasını ve her kulağın duymasını, her zihne ulaşmasını ve hitabına doğrudan muhatap olan hedef kitlenin idrakine bir kez daha sunmayı, böylece onları uyarmayı diledi [ve bu yüzden bazı kıssaları tekrar etti].[57]

İbn Kuteybe'nin bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Kur'an'daki bazı kıssalar, kendi içinde bütünlük arz eden yazılı bir metinde fesahat ve belâgat güzelliği oluşturmak için değil, her dem farklı bir hâdiseye sahne olan nüzûl ortamında ilahi mesaja muhatap olan insanların değişik durum ve tutumlarına bağlı olarak tekrar edilmiş, daha doğrusu, yeniden hatırlatılmıştır.

[56] İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-kur'ân*, s. 232.
[57] İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-kur'ân*, s. 234.

Kur'an'daki Tekrarlarla İlgili Zorlama Yorumlar

İslam tefsir tarihindeki hakim gelenekte, Kur'an'ı yazılı bir metin olarak okuma alışkanlığının doğal bir sonucu olarak muhtelif sure ve ayetlerdeki tekrarlarda hikmete mebni olduğu varsayılan birtakım ince anlamların keşfine çıkılmış ve bu keşif faaliyetleri çerçevesinde kimi zaman son derece ilginç gramer kuralları ihdas edilmiştir. Örneğin, klasik tefsirlerin hemen hepsinde yer alan bir rivayete göre, Hz. Peygamber, "Elbette her zorlukla birlikte bir kolaylık vardır; gerçekten zorlukla birlikte bir kolaylık vardır" (*fe inne me'a'l-'usri yusran inne me'a'l-'usri yusran*) mealindeki 94. İnşirâh, 5 ve 6. ayetlerin vahyedilmesinin ardından, "Bir zorluk iki kolaylığa baskın çıkamaz" anlamında bir söz söylemiştir. Bazı müfessirler, yukarıdaki ayetlere, büyük bir ihtimalle bu sözün işari delaletinden ihdas edilmiş bir belâgat kaidesi çerçevesinde şöyle bir anlam yüklemişlerdir:

> Surenin 6. ayetindeki *'usr* (zorluk) kelimesi marife olarak (*el-'usr*) tekrar edilmiştir. Bu yüzden, zorluk tektir. Zira marife kelime tekrarlandığında, bunun medlulü gerçekte aynıdır, yani tek bir şeydir. Ayetteki *yusr* (kolaylık) kelimesi ise nekre olarak iki kez tekrarlanmıştır. Nekre kelimenin tekrarında ikinci kelime ilkinden farklı bir şeye delalet eder. Mesela, *inne me'a'l-emīri ğulāmen inne me'a'l-emīri ğulāmen* şeklindeki bir sözden, efendinin tek, kölenin çift olduğu anlaşılır. Buna göre ayette kastedilen anlam şudur: "Tek zorluğa karşılık iki kolaylık vardır."[58]

Biz bu yorumun son derece tekellüflü olduğunu düşünüyoruz. Kaldı ki, Ferrâ' bu ayetin Abdullâh İbn Mes'ûd tarafından tekrarsız okunduğunu belirtmiştir.[59] Ünlü Arap dilcisi Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1079) ise yukarıdaki zorlama yoruma ilişkin şunları söylemiştir:

> İnsanlar [müfessirler] 'tek zorluk iki zorluğa baskın çıkamaz' anlamındaki hadis üzerinde fikir yürütmüşler ve *'usr* kelimesinin marife, *yusr* kelimesinin nekre olmasından hareketle, ilgili ayetlerde 'Bir zorluğa karşılık iki kolaylık vardır,' şeklinde bir anlamın kastedildiğine ilişkin bir çıkarımda bulunmuşlardır. Bu çıkarım yanlıştır. Çünkü bir kişi, "Süvarinin kılıcı var; süvarinin

[58] Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medāriku't-tenzīl ve ḥaḳā'iku't-te'vīl*, Beyrut 1988, IV. 366. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'ālimu't-tenzīl*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Suvâr, Beyrut 1995, IV. 502-503.

[59] Ferrâ', *Me'ānī'l-ḳur'ān*, III. 275.

> kılıcı var" (*inne me'a'l-fârisi seyfen, inne me'a'l-fârisi seyfen*) şeklinde bir söz söylediğinde, bu söz zorunlu olarak süvaride iki kılıç bulunduğu anlamına gelmez (...) [Kanaatimizce] bu iki ayetin anlamı şudur: "[Ey Muhammed!] Onların söylemiş oldukları sözler seni üzmesin. Şu gelip geçici dünyadaki her zorluğun ardından elbet bir kolaylık vardır". Nitekim Allah zaman içinde bu vaadini gerçekleştirmiş ve Hz. Peygamber'e Arap memleketlerinin fethini müyesser kılmıştır. [5. ayette anlatılan konuya nokta konduktan sonra] suredeki hitap ahiretle ilgili bir lütuf bağlamında yeniden başlamıştır: *İnne me'a'l-'usri yusran*. Bunun başlangıç (isti'naf) cümlesi olduğunun delili, ifadenin başında *fe* ve/veya *vav* harfinin bulunmamasıdır. Tüm müminlere yönelik bir vaat olan bu ifadenin anlamı şudur: İnanan insana bu dünyadaki zorluğa karşılık ahirette kolaylık vardır. Belki de mümin için iki kolaylık bir aradadır. Nitekim Hz. Peygamber de, 'Bir zorluk iki kolaylığa baskın çıkamaz.' demiştir. Bunun anlamı şudur: 'Dünyadaki zorluk, müminlere hem dünyada hem ahirette vaat edilen iki kolaylığa baskın çıkamaz.'[60]

Kur'an'daki tekrarlar, hikmete mebni gizli anlamların keşfi adına kimi zaman da bâtını-hurufi karakterli yorumlara konu olmuştur. Mesela, Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî (ö. 500/1106), "Öyleyse, siz Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?!" mealindeki ayetin 55. Rahmân suresinde 31 kez yinelenmesinin hikmetini (!) şöyle izah etmiştir:

> Bu ayet surede 31 kez tekrar edildi. Allah'ın yarattığı ilginç varlıkların, yaratmasındaki eşsizliklerin, mahlukatın başlangıç ve sonunun zikredildiği ayetlerin ardından sekiz defa; cehennem ve onun şiddetinden bahsedildiği ayetlerin ardından –cehennemin kapılarının sayısına denk olarak– yedi defa; iki cennetin ve bu cennetlerin sakinlerinin tasvir edildiği ayetlerin ardından –cennet kapılarının sayısına denk olarak– sekiz defa; anılan cennetlerden farklı iki cennetten bahsedildiği ayetlerin ardından da sekiz defa tekrar edildi. Her kim ilk sekiz [ayete] inanır ve mucebince amel ederse, ona cennetin kapıları açılır, cehennemin kapıları kapanır. Allahu a'lem.[61]

el-Hatîb el-İskâfî (ö. 420/1029) ve Nesefî (ö. 710/1310) gibi bazı müfessirler tarafından da benimsenen bu tür bâtını-hurufi

[60] Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, IV. 503.

[61] Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *Esrâru't-tekrâr fi'l-kur'ân*, nşr. Abdulkâdir Ahmed Atâ', Kahire t.y., s. 198.

karakterli yorumlar,[62] maalesef son dönem müfessirlerimizden Elmalılı Muhammed H. Yazır tarafından da kayda değer bulunmuştur. Ona göre,

> Görülüyor ki, bu ayet [*fe bi-eyyi ālā'i rabbikumā tukeẕẕibān*] otuz birinci defa tercî' edilmiş bulunuyor. Bunlardan sekizi acaibi hilkatı ta'dâd ve mebde-i meadı zikir akıbinde, yedisi ahval-i nâra müteallik ihtârat akıbinde ki cehennem kapılarının adedine müsavidir. Sekizi ilk iki cennetin evsafı akıbinde ki bunlar da cennet kapılarının adedine müsavidir. Bu suretle şuna işaret olunmuş gibidir ki, ilk sekize itikad edip de mucebince amel eden kimse her iki cennete müstehik ve cehennemden vikaye edilir.[63]

Fahruddîn er-Râzî (ö. 606/1209), her ne kadar ayetin 31 kez tekrar edilişinde biz insanların kavrayamayacakları birtakım gizli hikmetler bulunabileceğini söylemiş olsa da, son tahlilde, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde takip edilecek en sağlıklı yöntemin, Allah'ın kelamından kabulü mümkün olmayan anlamlar çıkarma konusunda aşırıya kaçmamak olduğunu söylemek suretiyle, bir bakıma, yukarıda naklettiğimiz yorumun gerçekte 'aşırı bir yorum' olduğunu ifade etmiştir.[64]

Diğer taraftan, bazı Arap dilcileri Kur'an'da tekrar edilen kıssalardaki harf değişikliklerini i'cazla açıklamak gibi son derece garip bir yaklaşım sergilemişlerdir. Mesela Kûfe dil ekolüne mensup Ebû'l-Huseyn İbn Fâris (ö. 395/1004) *eṣ-Ṣāḥibī fī fıḳhi'l-luğa* adlı eserinde, Kur'an kıssalarının tekrarına ilişkin çok sayıda yorum yapıldığını belirttikten sonra, bu konuda ortaya konan en sağlıklı yorumu şöyle özetlemiştir:

> Allah, Kur'an'ın bir benzerinin getirilmesi hususunda Arapların âciz kalışlarını, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhatine delalet eden bir mucize kılmıştır. O ayrıca, hangi söz dizimiyle veya hangi ibareyle formüle edilmiş olursa olsun, müşriklere Kur'an'ın bir benzerini getirme hususundaki acziyetlerini bildirmek üzere tek bir kıssayı değişik yerlerde tekrar etmiş ve böylece onların bu konudaki acziyetlerini gözler önüne sermiştir.[65]

[62] Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatîb el-İskâfî, *Durretu't-tenzîl ve ğurretu't-te'vîl*, Beyrut 1973, s. 463; Nesefî, *Medāriku't-tenzîl*, IV. 214.

[63] M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VII. 4697.

[64] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, Beyrut t.y., XXIV. 97.

[65] Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *eṣ-Ṣāḥibī fī fıḳhi'l-luğa*, nşr. Ahmed Sakr, Kahire t.y., s. 343.

İbn Fâris'in bu tuhaf yorumu, hiç kuşku yok ki, yine Kur'an'ı yazılı bir metin olarak okuma ve anlama çabasının ürünüdür. Zira Kur'an'da bazı nüanslarla yinelenen kıssalar, tüm versiyonlarıyla birlikte bir ânda değil, zamana ve zemine göre, daha doğrusu, muhatapların tutumlarına ve içinde bulundukları duruma koşut olarak vahyedilmiş ve vahiy ânındaki hâlin muktezasına göre kıssanın belli bir bölümü yeniden hatırlatılmıştır.

Kur'an'daki pek çok kıssanın aksine, Zülkarneyn, Ashab-ı Kehf ve Hz. Yusuf kıssasının sadece bir surede ve bir bütün hâlinde aktarılmasını da yine aynı mantık çerçevesinde izah etmeye çalışan klasik dönem İslam alimleri, kimi zaman akla zarar birtakım tezler ortaya atmışlardır. Sözgelimi, Hz. Yusuf'un hikayesinin sadece bir tek surede anlatılması, bir telakkiye göre bu suredeki bazı ayetlerde kadınların Hz. Yusuf'a âşık olmalarından, diğer bir ifadeyle, insanlık tarihinin en yakışıklı erkeğine sevdalanan kadınların hâllerinden bahsedilmiş olmasıyla ilgilidir. İlahi irade, gözü haramdan korumak ve kusurları saklı tutmak ilkesi gereğince, bu kıssanın tekrar edilmesini uygun görmemiştir. Nitekim Hâkim'in (ö. 405/1014) *el-Mustedrek*'inde yer alan bir rivayette de Hz. Peygamber, Yûsuf suresinin kadınlara öğretilmemesini tembihlemiştir.[66] Kanaatimizce, Suyûtî'nin aktarmış olduğu bu yorumla Hâvâricin Acâride koluna mensup Meymûnîye fırkasının aşk hikayesi olduğu gerekçesiyle Yûsuf suresinin Kur'an'dan sayılmaması gerektiğini söylemeleri[67] arasında pek fazla bir fark yoktur.

Bir başka yoruma göre, Yusuf kıssası; Nuh, Hud ve Salih peygamberlerin kısalarının aksine mutlu sonla bittiği için tekrar edilmemiştir. Ebû İshâk el-İsferâ'inî'ye (ö. 418/1027) göre ise, kıssanın sadece bir kere aktarılmasının sebebi, Arapların acziyetlerine işaret olup, Hz. Peygamber bu surenin tekrar edilmemesinden hareketle hasımlarına sanki şöyle demek istemiştir: "Eğer Kur'an bana ait bir söz ise, benim diğer kıssalarda yaptığım [tekrar] gibi siz de bu kıssada [tekrar] yapın.".[68]

Bu yorumların hiçbiri söz konusu kıssanın bir başka surede niçin tekrar edilmediği sorusuna tatminkâr bir cevap oluşturmamaktadır. Çünkü, mezkur yorumların tümü metin merkezli yapıl-

[66] Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, III. 29; Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 149.

[67] Bkz. Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut t.y., s. 281; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut t.y., I. 126.

[68] Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 149.

mış olup, özellikle surenin niçin indiği veya böyle bir kıssanın baştan sona anlatılmasının nüzûl ortamında ne anlam ifade ettiği türünden sorulara cevap aranma ihtiyacı hissedilmemiştir. Eğer böyle bir ihtiyaç hissedilmiş olsaydı, kuşkusuz bu sorunun cevabı çok daha güzel bir şekilde verilmiş olacaktı. Suyûtî, bu konuyla ilgili en doğru cevap olarak nitelediği –ki biz de bu nitelemeye katılıyoruz– şöyle bir izah aktarmıştır:

> Peygamberlerin kıssaları tekrar edildi. Çünkü bu kıssalardaki maksat, peygamberleri yalanlayanların helak olduklarını bildirmektir. Hz. Peygamber'i yalanlayanlar için bu kıssaları tekrar etme ihtiyacı hâsıl oldu. Kâfirlerin Hz. Peygamber'i her yalanlayışlarında önceki peygamberleri yalanlayanların tattıkları azap gibi bir azabın kaçınılmaz olduğunu bildiren bir kıssa inmiştir. Hâlbuki Yusuf, Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn, Musa-Hızır gibi kıssalar tekrar edilmemiştir. Çünkü bu kıssaların inişinde böyle bir durum söz konusu değildir.[69]

Evet, Yusuf kıssasının tekrarını mucip bir ihtiyaç hâsıl olmamıştır; çünkü bu sure, Mevdûdî'nin tespitlerine göre büyük bir ihtimalle Hz. Peygamber'in nübüvvetini sınamaya yönelik bir sorunun ardından inmiştir. Tahrikçi Yahudiler tarafından formüle edilip Mekkeli müşrikler tarafından sorulan bu soru, İsrailoğullarının Mısır'a gidişleri ve Yusuf'un Mısır'daki serüveni hakkında idi.[70] Kehf suresinde aktarılan Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn ve Bilge Kul-Musa kıssaları da yine Ehl-i Kitapla ittifak kuran Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e, kesinlikle cevaplayamayacağını düşündükleri birtakım sorular yönelterek vahiy ve nübüvvete halel getirme girişimlerinin ardından vahyedilmiştir.[71]

Sonuç

Kur'an, her gün her saat yeni bir hâdiseye sahne olan yirmi üç yıllık bir zaman dilimi içerisinde, son derece dinamik bir olgusal bağlamda, ihtiyaç hâsıl oldukça parça parça vahyedilmiş ve ilk muhataplara şifahi olarak aktarılmış bir hitaptır. Binaenaleyh, Kur'an, kesinlikle çağdaş insanın okuma alışkanlıkları göz önünde tutularak telif edilmiş bir kitap değildir. Oysa bugün önümüzde iki kapak arasında yazılı bir metin olarak duran Kur'an'da çok sayıda tekrar vardır. Kuşkusuz, tekrar, yazınsal metin düzeyinde

[69] Suyûtî, *el-İtkân*, II. 150.
[70] Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, II. 407.
[71] Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, III. 136, 174.

kusur sayılabilecek bir üslûp ve ifade tarzıdır. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ı hem yazınsal bir metin gibi okumak hem de onda hiçbir tekrar bulunmadığını veya olsa bile bunun eşsiz bir fesahat güzelliği olduğunu iddia etmek, gerçekten anlamsızdır.

Kur'an, bilerek veya bilmeyerek, masa başında telif edilmiş ve metinsel dokusu müstakbel okurlarının beğeni ve istekleri göz önünde tutularak biçimlendirilmiş bir kitap olarak okunduğu sürece, muhtelif sure ve ayetlerdeki tekrar olgusunu inkâr etmek olanaksızdır. Buna mukabil, anlama ve yorumlamaya matuf Kur'an okumalarında, vahyin inişine sahne olan nüzûl ortamı, metin dışı hâl karinelerinin ışığında yeniden kurgulandığı takdirde, öteden beri tartışma konusu olan ifadelerin kesinlikle bilinen türden bir tekrar olmadıkları açıkça fark edilir. Kuşkusuz, nüzûl ortamını yeniden kurgulamak, diğer bir deyişle, Kur'an'daki tüm ayetlerin ne zaman, nerede, niçin ve kim(ler) için nazil olduğunu tespit etmek, söylenildiği kadar kolay bir iş değildir. Mamafih, genelde Kur'an'ı sağlıklı şekilde okuma ve anlamanın, özelde ise tekrar tartışmasına konu olan ayetleri anlamlandırmanın –en azından şimdilik– bundan daha tekin bir yolu ve yöntemi yoktur. Burada sunduğumuz yöntem önerisini, İbn Kuteybe'nin, 109. Kâfirûn ve 55. Rahmân surelerinde tekrar gibi gözüken ifadeleri okuma biçimiyle somutlaştırmak mümkündür.

İbn Kuteybe, "Kâfirûn suresinin iniş sebebi göz önüne alındığında burada anlatılmak istenen anlamı tekit bağlamında tekrardan daha güzel bir yol olmadığı görülür." der ve ekler: "Çünkü müşrikler Hz. Peygamber'in kendi ilahlarına tapınmasını istiyorlardı. Bu isteklerindeki ısrarları üzerine Allah onların beklentilerine son vermek ve zanlarını yalanlamak maksadıyla ayetteki ifadeyi iki kez yineledi.".[72] İbn Kuteybe, 55. Rahmân suresinde 31 kez yinelenen, "Öyleyse, siz Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?!" mealindeki ifadeyi de son derece güzel bir hitap-muhatap kurgusu içinde anlamlandırmıştır:

> Allah bu surede nimetlerini saydı ve böylece kullarına nimetlerini hatırlattı. Ayrıca, kendi kudretine ve mahlukatına yönelik lütfuna dikkat çekti. Ardından her iki nimet arasında, "Öyleyse, siz Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?!" mealindeki ayeti zikretmek suretiyle nimetlerini onlara iyice anlatma ve kavratmayı istedi. Bu [üslûp], bir anlamda senin bütün bir hayat boyunca kendisine iyilik ve ihsanda bulunup yardım elini uzat-

[72] İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-kur'ân*, s. 237.

> tığın bir adamın yaptığı nankörlük karşısında şu sözleri söylemen gibidir: "Seni sokaktan alıp ev bark sahibi yapmadım mı? Sen şimdi nankörlük ediyorsun öyle mi? Bineksiz dolaşırken altına binek vermedim mi? Şimdi nankörlük ediyorsun öyle mi? [Yaptığım bunca iyilik ve ihsan gözüne dizine dursun...][73]

Görüldüğü gibi, Kur'an'ın yazılı metninde birbiri ardınca yinelenen ve belki de kimilerini sıkan bu ifade, İbn Kuteybe'nin şifahi hitap-muhatap kurgusu içinde okunduğunda bambaşka bir mahiyet kazanmaktadır. Hiç şüphesiz, Kur'an'ın bugünkü 'okurlar'ının pek çoğu tarafından aynı sözün tekrarı gibi algılanan bu ifade, nüzûl döneminde Allah'ın varlığına inanmakla birlikte, O'nun birliğini ve mutlak egemenliğini tanımamakta direnen, dolayısıyla ilahi iradenin mümin-kâfir ayırımı gözetmeksizin tüm insanlara lütfettiği sayısız nimete nankörlükle mukabele eden insanların yüzlerine bir tokat gibi iniyordu. İşte, Kur'an'ın bu çarpıcı üslûbunu kavramak ve bu üslûp tarzıyla sunulan mesajı daha iyi anlamak için, onu yazılı bir metin olarak değil, ilk ve orijinal formuna uygun şekilde sözlü bir hitap olarak okumak gerekir.

[73] İbn Kuteybe, *Te'vilu muşkili l-kur'an*, s. 239-240.

KUR'AN'DA LAHN TARTIŞMASI

Giriş

Kur'an metninde lahn (imlâ ya da yazım hatası) bulunup bulunmadığı meselesi, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışılmıştır. Kur'an bağlamında ele alınıp incelenmesi son derece netameli olan lahn konusuyla ilgili tartışmanın ortaya çıkmasında, Hz. Osman, Hz. Âişe ve İbn Abbâs gibi meşhur sahabilere isnad edilen birtakım rivayetler büyük rol oynamıştır. Söz konusu rivayetlerde, Kur'an'ın muhtelif ayetlerinde kâtiplerden kaynaklanan birtakım yazım hatalarının mevcut olduğu ifade edilmiştir. Ancak, İslam alimlerinin büyük çoğunluğu ilahi iradenin koruması altında bulunan Kur'an'da bu türden hatalar bulunamayacağı inancından hareketle, bir yandan bu rivayetleri sübut (isnâd) ve delalet (metin) açısından tenkide tâbi tutmuşlar, diğer yandan da ilgili ayetlerdeki lahn problem[ler]ini gramatik te'villerle çözmeye çalışmışlardır.

Esasen, lahn tartışmasındaki temel soru, Kur'an'ın kendisinde i'rab hatasının bulunup bulunmadığı değil, çoğaltılan Kur'an nüshalarında imlâ hatalarının olup olmadığıdır. Bu ikincisi teorik olarak mümkün görünse de, gerçekte ancak çok kuvvetli delillerin varlığıyla ileri sürülebilir. Kur'an mevcut şekliyle tevatüren zamanımıza ulaştığına göre, onun metninde birtakım hatalar bulunduğunu ifade eden rivayet malzemesindeki bilgilerin de aynı kuvvet derecesinde olması gerekir. Birçok şarkiyatçı, kaynaklardaki zayıf ve uydurma rivayetleri delil olarak alıp konu üzerinde fikir üretmiş ve aslında birkaç adet olabileceği ileri sürülen yazım hatalarının sayısını artırarak bunu Kur'an'ın korunmuşluğu anlayışını zedeler boyuta ulaştırmıştır.[1]

[1] Abdülhamit Birışık, "İ'râbu'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 377. Mesela Rafiqu'l-Hakk ve P. Newton, Kur'an'da gramer hatası bulunan ayetleri şu şekilde sıralamışlardır: 5. Mâ'ide, 69; 4. Nisâ', 162; 20. Tâhâ, 63; 2. Bakara, 177; 3. Âlu İmrân, 59; 21. Enbiyâ, 3; 22. Hac, 19; 49. Hucurât, 9; 63. Münâfikûn, 10; 91. Şems, 5; 41. Fussilet, 11; 7. A'râf, 56, 160. Bkz. M. Rafiqu'l-Hakk & P. Newton, "The Qur'an: Grammatical Errors", http://debate.domini.org/newton/grammar.html

Lahn konusu, günümüzde de şarkiyatçılar arasında güncelliğini korumaktadır.[2] Mesela son dönemde özellikle hadis alanında yaptığı çalışmalarıyla tanınan İngiliz şarkiyatçı Alfred Guillaume (1888-1965), 11-17 Mayıs 1953 tarihleri arasında İstanbul'da verdiği bir dizi konferansta Kur'an'ın mahiyeti, hadislerin sıhhati ve İslam kelamının, dolayısıyla itikat sisteminin maruz kaldığı dış tesirler üzerine çeşitli iddialar ileri sürmüştür. Guillaume'in Müslüman dinleyicilerin infialine sebep olan bu iddialarına göre, Allah tarafından vahiy veya ilham edilenler, doğrudan kitaplar değildir; zira Allah hiçbir peygambere bizzat düzene koyduğu bir kutsal metin indirmemiş, sadece onun zihnine hitap etmiştir. Kitaplar peygamberlerin ifadesiyle şekillendiği için, Kur'an da lafzen Allah kelamı olmayıp cümlelerini Hz. Muhammed'in tertiplediği ve kâtiplerine yazdırdığı bir eserdir. Ayrıca, kutsal kitaplar arasında bir üslûp birliğinin bulunmayışı, onların doğrudan doğruya ilahi kelam olmadığını ortaya koymakta ve Kur'an'da görülen gramer hataları da (20. Tâhâ, 63; 5. Mâ'ide, 79; 41. Fussilet, 11; 10. Yûnus, 23) bunu teyit etmektedir.[3]

Guillaume'in sadece işaret etmekle yetindiği bu konu yakın geçmişte John Burton tarafından müstakil bir makalede ele alınıp incelenmiştir. Burton, "Linguistic Errors in The Qur'an" (Kur'an'da Gramer Hataları) başlıklı makalesinde 2. Bakara, 177; 4. Nisâ', 162 ve 5. Mâ'ide, 69. ayetlerde gramer hatası bulunduğu iddiasını savunmuştur. Hz. Osman ve Hz. Âişe'den gelen rivayetleri mutlaka doğru kabul eden Burton, makalesinin giriş kısmında özetle şunları dile getirmiştir:

> Bazı meşhur rivayetler Kur'an metnindeki gramer hatalarına işaret etmektedir. [Şu ana kadar] düzeltilmemiş olan bu hatalar ya oldukları gibi bırakılarak örtbas edilmeye çalışılmış veya bunların [Kur'an'ın nazil olduğu] dönemdeki Arapların kullanımlarıyla örtüştüğünü ispatlamak için epeyce çaba sarf edilmiştir.[4]

[2] Şarkiyatçıların bu konuyla ilgili çalışmaları için ayrıca bkz. John Burton, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge 1977; John Gilchrist, *Jam' Al-Qur'an –The Codification of the Qur'an Text- A Compherensive Study of the Qur'an Text and the Early Surviving Qur'an Manuscripts*, Mondeor [Güney Afrika] 1989.

[3] Guillaume'in bu iddialarını dile getirdiği konferansları için bkz. Ahmet Parlakışık, *Oryantalizmin Soruları*, İstanbul 1995, s. 27-84.

[4] John Burton, "Linguistic Errors in The Qur'an", *Journal of Semitic Studies* XXXII (Autumn 1988), sayı: 2, s. 181. M. Akif Koç, Burton'un bu makalesindeki iddiaları tenkit maksadıyla müstakil bir makale kaleme almıştır. Bkz. M. Akif Koç, "John Burton'un 'Kur'an'da Gramer Hataları' Adlı Makalesinin Tenkidi", *AÜİFD* XXXV (1996), s. 553-559.

Lahnin Tanımı

Lahn kelimesi, sözlükte dil, lehçe, anlam, anlamak, kavramak (*fiṭnat*), nağme, makam, sözün söyleniş tarzı ve üslûbu, imalı konuşmak (*taʿrīz*) ve sözde hata etmek gibi mânâlar içerir.[5] 47. Muhammed, 30. ayette sözün fahvâsı, söyleniş tarzı ve edası gibi anlamlar içeren lahn kelimesi, Hz. Peygamber'in, "Sizler benim huzurumda şikayetlerinizi dile getiriyorsunuz. Kim bilir belki de sizden biri şikayetiyle ilgili argümanını diğerinden daha akıllıca ve daha güzel bir şekilde ortaya koyar (*ve leʿalle baʿḍakum en yekūne elḥane bi-huccetih min baʿḍ*)"[6] mealindeki hadisinde, konuşma ve sözün söyleniş tarzı anlamında kullanılmıştır. Buna karşın, Hz. Ömer'in "Kur'an'da lahni öğreniniz" sözünde, Arapçayı ve Arapların i'rab tekniklerini bilmek anlamında; yine Hz. Ömer'in, "Lahni ve ferâizi öğrenin" sözünde ise, kelamda (söz) hata anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda Ebû'l-Âliye'den (ö. 90/709), "İbn Abbâs'la birlikte tavaf yaptığım sırada o bana kelamdaki lahn konusunu öğretiyordu" şeklinde bir söz nakledilmiştir.

Lahn, teknik bir terim olarak, sözde (kelam) ve söz diziminin kurgusunda (*iʿrāb*) hata yapmayı ifade eder.[7] Burada söz konusu olan 'hata', gerek kelimelerin telaffuzunda, vezin ve mânâsında, gerekse cümlenin terkip ve düzeninde ölçüsüzlük ve sentaksa aykırılık şeklinde açımlanabilir.

Arap Dilinde Lahnin Ortaya Çıkışı

İbn Fâris'e (ö. 395/1004) göre, *laḥn* kelimesine 'gramer-i'rab hatası' anlamı sonradan yüklenmiştir. Binaenaleyh, bu kelime anlam itibarıyla müvelled, yani öz Araplar (Arab-ı âribe) tarafından bilinmeyen muhdes ve izafi bir anlam yüklenmiş kelimeler grubuna dahildir.[8] Lahn kelimesine bu izafi anlamın ne zaman yüklendiğini tayin etmek zor gözükmekle birlikte, Hz. Peygamber'in bazı sözlerinden, kelimenin, nüzûl döneminde de dilde i'rab hatası anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Mesela bir rivayette Hz. Peygamber, "Ben Arapların en fasihiyim. Kureyş kabilesinde doğdum ve Benû Sa'd b. Bekr kabilesinde yetiştim. [Bu yüzden] lahn yap-

[5] Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehẕību'l-luġa*, Mısır 1964, V. 62-63; İbn Manzûr, *Lisānu'l-ʿarab*, V. 4013-4014.

[6] Ebû Dâvûd, "Akdiye" 13, 14; "Edeb" 87.

[7] İbn Manzûr, *Lisānu'l-ʿarab*, V. 4013-4014.

[8] İbn Fâris, *Muʿcemu meḳāyisi'l-luġa*, nşr. Abdusselâm M. Harun, Kahire 1972, V. 239.

mam söz konusu değildir" demiştir.[9] İsnadı olmamakla birlikte, anlam yönünden sahih kabul edilen bu rivayetin[10] Kureyş'in ve/veya Kureyş lehçesinin mutlak üstünlüğünü ispat maksadıyla uydurulduğu ve dolayısıyla, ihticaca müsait olmadığı düşünülebilir. Ancak, bu konuda Hz. Peygamber'e isnad edilen daha başka rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerin birinde Hz. Peygamber'in, konuşmasında lahn yapan biri için, "Kardeşinize doğrusunu gösterin." dediği kaydedilmiştir.[11]

Öte yandan, Hz. Ebû Bekr, "Okurken bir kelime atlamayı lahne tercih ederim" demiş;[12] Hz. Ömer ise, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin kâtibinin kendisine yazdığı mektupta, *min Ebū Mūsa* [İbarenin doğrusu: *min Ebī Mūsā*] şeklindeki yanlış ibaresini görünce Ebû Mûsâ'ya kâtibini cezalandırmasını tembihlemiştir.[13]

Bazı rivayetler lahnin Hz. Ömer döneminde Kur'an kıraatine de sirayet ettiğini işaretlemektedir. Bir rivayete göre bedevinin biri şehre gelip kendisine Kur'an'dan bazı pasajlar okuyacak birini sorar. Bu esnada, ismi tasrih edilmeyen bir kişi 9. Tevbe, 3. ayette geçen *rasūlehū* kelimesini mecrur okumak suretiyle anlamı ters yüz edecek bir i'rab hatası yapar. Bedevinin sert tepkisine yol açan bu hata üzerine Hz. Ömer, Kur'an'ı dili bilenlerin okumasını emreder.[14] Bir başka rivayette ise, meşhur tâbiî alim el-Hasen el-Basrî'nin (ö. 110/728) 26. Şu'arâ', 210. ayetteki *şeyṭān* kelimesinin çoğulu hakkında şüpheye düştüğü ve çoğul formu *şeyāṭīn* olan kelimeyi, *mu'minūn* kelimesine kıyasla *şeyāṭūn* şeklinde okuduğu kaydedilmiştir.[15]

9 Bu rivayet için bkz. Ebû't-Tayyib Abdulvâhid b. Alî el-Luğavî, *Merātibu'n-naḥviyyīn*, nşr. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kahire t.y., s. 6; Ebû'l-Fazl Kâdî İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifā bi ta'rīfi ḥuḳūḳi'l-muṣṭafā*, Beyrut t.y., s. 80; Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Câmi'u's-sağīr*, Mısır t.y., I. 107; a. mlf., *el-Muzhir fī 'ulūmi'l-luğa ve envā'ihā*, Kahire t.y., II. 397.

10 İsmâ'îl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-ḫafā*, Beyrut 1351, I. 200-201.

11 Luğavî, *Merātibu'n-naḥviyyīn*, s. 5; Suyûtî, *el-Muzhir*, II. 396; Alâuddîn Alî el-Muttakî, *Kenzu'l-'ummāl*, Haleb t.y., I. 611; Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Ḫaṣā'iṣ*, nşr. Muhammed Alî en-Neccâr, Beyrut t.y., II. 8. Cahiliye döneminde kesinlikle lahn olmadığını ifade eden Râfi'î bu hadisin vürûd zamanını Arap dilindeki lahnin miladı olarak göstermiştir. Bkz. Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Tārīḫu ādābi'l-'arab*, Beyrut 1974, I. 237.

12 Luğavî, *Merātibu'n-naḥviyyīn*, s. 5; Suyûtî, *el-Muzhir*, II. 397.

13 Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyān ve't-tebyīn*, Beyrut 1968, II. 170; Luğavî, *Merātibu'n-naḥviyyīn*, s. 6; Suyûtî, *el-Muzhir*, II. 397; İbn Cinnî, *el-Ḫaṣā'iṣ*, II. 8; Râfi'î, *Tārīḫu ādābi'l-'arab*, I. 238.

14 Ebû'l-Berekât Kemâluddîn el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbā*, Kahire 1967, s. 8.

15 Taberî, *Câmi'u'l-beyān*, XIX. 198; Câhız, *el-Beyān*, II. 171.

Dilde birtakım yanlış kullanımların Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn dönemlerinde mevcut olduğunu işaretleyen bu rivayetlere rağmen İslam'ın ilk dönemlerinde yaygın bir lahn olgusundan söz etmek pek mümkün gözükmemektedir.[16] Bu bağlamda, Arap dilini yanlışlardan arındırma (*tenkiye*) çalışmalarına ilk olarak hicrî I. asrın sonlarında başlanmış olması, Arapların bu tarihe tekaddüm eden dönemlerde dili yanlışlardan arındırma ihtiyacını doğuracak düzeyde lahn yapmadıkları,[17] dolayısıyla İslam'ın ilk yüzyılında Arap Yarımadası'ndaki dilin, orijinal ve otantik formunu büyük ölçüde muhafaza ettiği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim, Arapların nahiv ilminin ortaya çıkışından önce de herhangi bir öğrenim görmeksizin nesilden nesile aktarılagelen bir dil yetisi sayesinde Arapçayı son derece düzgün şekilde kullandıkları;[18] ayrıca hicrî II. (VIII.) asrın ikinci yarısına kadar dil kurallarını sistematik bir şekilde içeren bilgi kaynakları bulunmamasına rağmen çocuklarına konuşma sırasında söz dizimine riayet etmelerini istedikleri bilinmektedir.

Dilde lahnin yaygınlaşması, genellikle, fetihlerin ardından ortaya çıkan birtakım sosyal gelişmelere bağlanmıştır. Ahmed Emîn, konuyla ilgili olarak şu tespitlerde bulunmuştur:

> İslam, fetihler sayesinde hem coğrafya hem de insan sayısı bakımından genişledi. Bu süreçte, Arap asıllı olmayan ve Arapça konuşmayan çok sayıda insan İslam'ı kabul etti. Bu olgunun doğal bir sonucu olarak Araplar Mısır'da Kıptîlerle, Suriye'de Şamlılarla, Irak'ta İranlılar ve Nebâtîlerle birlikte aynı ortamı paylaşmak durumunda kalırken, Arap asıllı olmayan insanlar da hac veya daha başka nedenlerle Mekke ve Medine'ye gelip gitmeye başladılar. İşte bütün bu birliktelik ve içiçelikler, Arap dilinde bozulmaların başlamasına ve dolayısıyla dilde lahn olgusunun ivme kazanmasına yol açtı.[19]

Bu olguyu daha farklı bir şekilde ifade edecek olursak, Arap-mevâlî kaynaşmasının doğal tezahürlerinden biri olan şehir hayatındaki birlikteliğe ve bu birlikteliğin kaçınılmaz sonucu olan örf, âdet ve kültür etkileşimine koşut olarak Araplar cahiliye döneminde sahip oldukları doğal dil yetilerini yavaş yavaş kaybetmeye başladı ve mevalinin yanlış telaffuzlarını sürekli işitmek durumunda kalan Araplardaki dil yetisinin bozulması, lahnin geniş kitlelere yayılması neticesini doğurdu.[20]

[16] İ. Abdullâh Rufeyde, *en-Naḥv ve kutubu't-tefsîr*, Bingazi 1990, I. 33.
[17] Ahmet Karadavut, "Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu", *SÜİFD* VII (1997), s. 329.
[18] İbn Fâris *Mu'cem*, V. 239.
[19] Ahmed Emîn, *Ḍuḥa'l-islâm*, Beyrut t.y., II. 251.
[20] Karadavut, *Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu*, s. 331.

Bu noktada, Arapçanın başka dillerdeki kelimeleri kendi söz dağarcığına katmaya müsait bir dil olduğunu da unutmamak gerekir. Zira bu özellik, Arapçayı hem en zor dillerden biri hâline getirmiş hem de lahnin kendisine kolayca nüfuz etmesine imkân tanımıştır.[21] Bu yüzden, Arap diline mahsus kuralların belirlenmesine yönelik faaliyetlerde, öncelikli olarak, çölde büyük ölçüde dış dünyadan soyutlanmış bir şekilde yaşamalarından ötürü doğal dil yetilerini muhafaza eden bedevilere müracaat edilmiştir. M. Âbid el-Câbirî'nin tespitine göre,

> dilin derlenmesi ve kurallarının belirlenmesi ameliyesi, Arapların küçük bir azınlık hâline geldiği bir toplum içerisinde dil hatalarının (*laḥn*) yaygınlaşmasından ötürü Arapçanın dejenere olması ve bozulması endişesiyle ortaya çıkmıştır. Dilde lahnin sebebi, özellikle Irak ve Şam muhitinde yaşayan Araplar ile mevali arasındaki geniş ölçekli birbirine katışıp karışma olgusudur. Bu durum, otantik Arapçanın derlenmesinde bedevilerin dilsel birikimlerine müracaat etmeyi doğal bir zorunluluk hâline getirdi (...) Öte yandan, lahnin ortaya çıktığı dönemlerde Arap yazısında noktalama işaretleri yoktu. Bu durum, herhangi bir kelimeyi çok çeşitli şekillerde okumayı mümkün kılıyordu. Dolayısıyla, Arap dilini derlemek de yazılı değil sözlü kelama dayanmakla mümkün idi. Kur'an ise, hem yazılı olarak bulunan hem de okunan bir kitap idi. Onun okunuş biçimlerinden herhangi birinin doğru olup olmadığını belirlemek için dile dayanılacaktı. Bu maksadı hâsıl edecek tek dil ise, bedevilerin dili idi.[22]

Ne var ki, bu faaliyetler, dış dünyadaki ilk tezahürleri şehir hayatında ortaya çıkan lahnin günlük konuşmalardan ilim meclislerine, devlet erkanına, hatta çölde yaşayan bedevilerin kullandıkları dile nüfuz etmesini engelleyememiştir. Nitekim, Basra'da, *le'alle lehā ʿuẕrun ve ente telūm*; Irak'ta, *ḥayyi ʿalā'ṣ-ṣalāh* sözünde dışa vuran lahinlere tanık olunmuş; çöl muhitinde ise *hāẕihī ʿaṣāye* (Bu benim sopamdır) yerine *hāẕihī ʿaṣātī* denilmesi gibi bazı yanlış ifadelerin kullanıldığı tespit edilmiştir.[23]

Emeviler döneminde yöneticilerin ve kültürlü kesimlerin diline de sirayet eden ve özellikle yöneticiler tarafından, elbisedeki yırtıktan daha çirkin ve utanç verici bir şey olarak algılanan lahn;[24]

[21] Emîn, *Ḍuḥa'l-islām*, II. 252.
[22] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvīnu'l-ʿaḳli'l-ʿarabī*, Beyrut 1991, s. 83, 85.
[23] Câhız, *el-Beyān*, II. 167-172; Râfi'î, *Tārīḫu ādābi'l-ʿarab*, I. 239.
[24] Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih, *el-İḳdu'l-ferīd*, Kahire 1956, II. 478.

fesahat, belâgat ve hitabet gibi konulardaki yetkinliğiyle meşhur olan Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/715) gibi şahsiyetlerde dahi görülmüştür.[25] Rivayete göre, Haccâc, kendisinin lahn yaptığını fark eden veya bunu açıkça dile getiren Yahyâ b. Ya'mer el-Leysî'yi (ö. 129/746) Horasan'a sürmüş; Abdulmelik b. Mervân ve Ömer b. Abdilazîz gibi halifeler ise, devlet erkanı ile aile fertlerini lahnden mümkün mertebe sakındırmaya çalışmışlar, hatta kimi zaman çocuklarını bedevilerin arasına göndermek gibi bazı tedbirler almışlardır.[26] Ancak, bütün bunlara rağmen, devlet erkanı şöyle dursun, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Bişr el-Merîsî (ö. 218/833) gibi, tartışılmaz bir ilmî otoriteye sahip olan bazı önemli alimler dahi, gerek kelime gerekse cümle düzeyinde birtakım hatalar yapmışlar;[27] Mehdî b. Muhelhil gibi bazı insanlar ise, lahn endişesinden ötürü bazen kelimenin sonunu sükunlu okumak suretiyle selameti 'vakf' yapmakta bulmuşlardır.[28]

Ebû't-Tayyîb el-Luğavî (ö. 351/962) lahnin dildeki ilk tezahürünün i'rabda, diğer bir deyişle, kelimelerin son harekelerinin yanlış telaffuz edilmesinde ortaya çıktığını belirtmiştir.[29] İ'rab hataları, Arap dilinin kurallarını belirleme ihtiyacını doğurmuş ve bu ihtiyaca binaen nahiv ilminin esaslarını tespite yönelik ilk çalışmalar başlatılmıştır. Bu ilmin kurucusu hakkında çeşitli görüşler olmakla birlikte, klasik kaynakların hemen hepsinde ilk göze çarpan isim, koyu bir Ali taraftarı olması sebebiyle Şia'nın tâbiîn nesli arasındaki önemli simalarından biri sayılan Ebû'l-Esved ed-Du'elî'dir (ö. 69/688).[30] İbn Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 224/838) verdiği bilgiye göre Arapların konuşma tarzında düzen ve intizamın bozulması, nahiv kuralları henüz belirlenmemiş olan doğal dil yetisinin kaybolması ve buna bağlı olarak halkın önde gelen simalarından birtakım lahinlerin sâdır olması üzerine Ebû'l-Esved, fail, mef'ul, muzâf ve harf-i cerleri, ref', nasb ve cezm bakımından kategorize etmiştir.[31]

Elementer kuralları Ebû'l-Esved tarafından tespit edilip bilahare Basra dil ekolüne mensup olan Nasr b. Âsım el-Leysî (ö. 89/

[25] Bkz. Câhız, *el-Beyān*, II. 171, Muhammed b. Sellâm el-Cumahî, *Ṭabaḳātu fuḥūli'ş-şu'arā*, Kahire t.y., I. 13;

[26] İbn Abdirabbih, *el-İḳdu'l-ferīd*, II. 478; Râfi'î, *Tārīḫu ādābi'l-'arab*, I. 240.

[27] İbn Abdirabbih, *el-İḳdu'l-ferīd*, II. 482.

[28] Emîn, *Ḍuḥa'l-islām*, I. 294-295.

[29] Luğavî, *Merātibu'n-naḥviyyīn*, s. 5.

[30] Geniş bilgi için bkz. Soner Gündüzöz, "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine", *OMÜİFD* IX (1997), s. 287-288.

[31] Cumahî, *Ṭabaḳāt*, I. 12.

107'den sonra), Anbese b. Ma'dân el-Fîl (ö. 100/718), Abdurrahmân b. Hurmuz (ö. 117/735) ve Yahyâ b. Ya'mer gibi dilciler tarafından geliştirilen nahiv ilmine[32] yönelik çalışmaların temel gayesi, dilde yaygınlaşan lahni önlemekten ziyade Kur'an'ı lahnden muhafaza etmekti. Diğer bir deyişle, temelleri hicrî I. asrın ortalarında atılan ve II. asrın ikinci yarısından itibaren Kur'an'a mebni bir şekilde sistematize edilen nahiv ilminin ortaya çıkması; ayrıca hicrî II. yüzyılın sonları ile III. yüzyılın başlarından itibaren *i'râbu'l-ḳur'ân*'a dair çalışmaların başlaması, temelde Kur'an'ın yanlış okunmasını önlemeye matuftu.[33] Ebû'l-Esved'in, noktalama ve harekeleme işlemi için, 'Kur'an'ı i'rab etmek' tabirini kullanmış olması da bunu teyit etmektedir.[34]

Rivayet Malzemesinde Kur'an ve Lahn

Başta da belirtildiği gibi, Kur'an'daki bazı ayetlerde Arap dilindeki gramer kurallarına aykırı yazılışların bulunup bulunmadığı konusu İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışılmış ve bu konuyla ilgili olarak, Hz. Âişe ve Hz. Osman başta olmak üzere, İbn Abbâs, İkrime b. Ebî Cehl (ö. 13/634), Urve b. Zubeyr (ö. 94/713), Sa'îd b. Cubeyr (ö. 95/712), Ebân b. Osmân (ö. 105/723), Katâde (ö. 117/735) ve Yahyâ b. Ya'mer gibi sahabi, tâbiî ve daha sonraki dönemlerde yetişen birçok alime isnad edilen çeşitli rivayetler aktarılmıştır. Bu rivayetler, Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meʿânî'l-ḳur'ân*'ı, Ebû Ubeyd'in (ö. 224/838) *Faḍâ'ilu'l-ḳur'ân*'ı, Sa'îd b. Mansûr'un (ö. 227/841) *es-Sunen*'i [*el-Musannef*], İbn Hanbel'in (ö.241/855) *el-Musned*'i, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlu muşkili'l-ḳur'ân*'ı, Taberî'nin (ö. 310/922) *Câmiʿu'l-beyân* adlı tefsiri, İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) *Kitâbu'l-maṣâḥifi*'i, İbnu'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Kitâbu'r-redd ʿalâ men ḫalefe muṣḥafe ʿuṯmân*'ı, İbn Eşte'nin (ö. 360/971) *Faḍâ'ilu'l-ḳur'ân*'ı, Endülüslü kıraat alimi Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Muḳniʿ fî maʿrifeti mersûmi maṣâḥifi ehli'l-emṣâr*'ı, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Meʿâlimu't-tenzîl*'i ve Suyûtî'nin *el-İtḳân*'ı gibi çok sayıda klasik kaynakta zikredilmiştir. Konuyla ilgili rivayet malzemesinden kayda değer olanları şunlardır:

[32] Muhammed Tantâvî, *Neş'etu'n-naḥv*, Kahire 1991, s. 20.

[33] Bırışık, "İ'râbü'l-Kur'ân", *DİA*, XXII. 377.

[34] Bu söz için bkz. Ebû Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Muḥkem fî naḳdi'l-meṣâḥif*, nşr. İzzet Hasen, Dımaşk 1960, s. 4.

Hz. Osman Rivayeti

İkrime b. Ebî Cehl, Katâde ve Yahyâ b. Ya'mer'in aktarımlarına göre, Zeyd b. Sâbit'in başkanlık ettiği istinsah komisyonu, mushafları çoğaltınca, nüshalar Hz. Osman'a arz edilmiş; o da şöyle demiştir:

> Güzel ve hoş yapmışsınız; [fakat] mushafta bazı hatalar (*laḥn*) görüyorum; ancak, bunları olduğu gibi bırakınız. Çünkü Araplar bu hataları dilleriyle düzelteceklerdir. Eğer yazdıran (*mumlī*) Huzeyl kabilesinden, yazan da (*kātib*) Sakîf kabilesinden olsaydı, elbette bu hatalar yapılmamış olacaktı.[35]

Bu rivayetin Ebân b. Osmân'dan nakledilen başka bir varyantında da şu ifadelere yer verilmiştir: Hz. Osman, "Mushafta lahn var ama Araplar bunu dilleriyle düzelteceklerdir." dedi. Bu söz üzerine ona, "Siz düzeltsenize!" denildi. Hz. Osman da bu söze, "Bırakınız öyle kalsın! Zira [bu hatalar] helali haram, haramı helal kılmıyor," diye karşılık verdi.[36] İslam alimlerinin çoğunluğu tarafından zayıf addedilen bu rivayet hakkında Beğavî'nin, "Sahabe ve ilim ehlinin geneli nezdinde sahihtir." şeklinde bir kayıt düşmesi, oldukça düşündürücüdür.[37]

Hz. Âişe Rivayeti

Hişâm b. Urve'nin aktarımına göre, babası Urve b. Zubeyr, Hz. Âişe'ye, *in hāẕānī lesāḥirānī* (20. Tâhâ, 63), *el-muḳīmīne* (4. Nisâ', 162) ve *eṣ-ṣābi'ūne* (5. Mâ'ide, 69) kelimelerindeki lahnler hakkında sordu. 20. Tâhâ, 63. ayette *inne*nin ismi olan *hāẕāni* kelimesinin mansub olarak *hāẕeyni* şeklinde yazılması gerekirken merfu; 4. Nisâ', 162. ayette geçen *el-muḳīmīne* kelimesinin kendisinden önceki *er-rāsiḫūne*'ye atfen merfu olması gerekirken mansub; 5. Mâ'ide, 69. ayetteki *eṣ-ṣābi'ūne* kelimesinin ayetin başındaki *inne*nin ismine matuf olarak *eṣ-ṣābi'īne* şeklinde olması gerekirken merfu olarak yazılmasının nedeniyle ilgili bu soruyu Hz. Âişe, "Yeğenim! Bu, kâtiplerin işidir. Onlar [Kur'an'ın yazımında] hata yapmışlardır," şeklinde cevapladı.[38]

[35] Ebû Bekr Abdullâh İbn Ebî Dâvûd, *Kitābu'l-maṣāḥif*, nşr. Arthur Jeffery, Leiden 1937, II. 32-33; Ebû Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Muḳni' fî ma'rifeti mersūmi mesāhifi ehli'l-emsār*, nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, Dımaşk 1940, s. 115-117; Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 388.

[36] İbn Kuteybe, *Te'vīlu muşkili'l-ḳur'ān*, s. 50-51; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cāmi' li aḥkāmi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1988, XI. 216.

[37] Beğavî, *Me'ālimu't-tenzīl*, I. 499.

[38] Ferrâ', *Me'ānī'l-ḳur'ān*, II. 183; Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, VI. 25; İbn Ebî Dâvûd, *Kitābu'l-maṣāḥif*, II. 34; Dânî, *el-Muḳni'*, s. 117-118; Beğavî, *Me'ālimu't-tenzīl*, I.

Suyûtî'nin, "Senet yönünden Buhârî ve Muslim'in sıhhat şartlarına göre sahihtir,"[39] şeklinde bir kayıt düştüğü bu rivayetin dışında, Hz. Âişe'ye, benzer içerikte daha başka beyanlar da daha başka rivayetler de isnad edilmiştir. Bu meyanda zikredilen bir rivayete göre, Benû Cumâh'ın mevlası Ebû Halef, Ubeyd b. Umeyr'le birlikte Hz. Âişe'ye gelir ve ona, "Kur'an'daki bir ayeti Hz. Peygamber'in nasıl okuduğunu size sormak istiyorum." der. Hz. Âişe, hangi ayet olduğunu sorunca, Ebû Halef, "23. Mü'minûn, 60. ayet" dedikten sonra, "Bu ayet, *ye'tūne mā etev* mi yoksa *yu'tūnā mā ātev* şeklinde mi okunuyor?" diye sorar. Hz. Âişe, "Sence hangisi daha güzel bir okuyuş?" şeklinde bir soruyla karşılık verince, Ebû Halef ilk okuyuşun daha güzel olduğunu ifade eder. Bunun üzerine Hz. Âişe; "Tanıklık ederim ki, Rasulullah da böyle okuyordu." der ve ekler: "Zaten ayet de bu şekilde nazil oldu. Ancak, imlâda [*ātev* kelimesinin imlâsında kâtipten kaynaklanan bir] değişiklik var."[40]

İbn Abbâs Rivayetleri

Sa'îd b. Cubeyr'in aktarımına göre, İbn Abbâs, 24. Nûr, 27. ayette *teste'ẕinū* yerine *teste'nisū* şeklinde yazılmış olmasına dair, "Bu, kâtipten kaynaklanan bir hatadır," demiştir. Taberî'nin tefsiri ile Sa'îd b. Mansûr'un suneninde [*Muṣannef*] yer alan bu rivayet, İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) tarafından, "Zannımca bu kâtiplerin bir hatası" şeklinde nakledilmiştir.[41] Yine Sa'îd b. Cubeyr'in aktarımına göre, İbn Abbâs, 17. İsrâ', 23. ayette geçen *ve ḳaḍā rabbuke* ibaresi hakkında, "Bu ibare, *ve vaṣṣā rabbuke* şeklinde olup –ikinci– *vāv, ṣād* harfine bitişmiştir." demiştir.[42] İbn Eşte bu rivayeti, "Kâtip hokkadan biraz fazla mürekkep çektiği için yazıda *vāv, ṣād* harfine bitişti," şeklinde kaydetmiştir.[43]

İbnu'l-Enbârî, İkrime yoluyla İbn Abbâs'tan şu bilgileri aktarmıştır: İbn Abbâs, 13. Ra'd, 31. ayeti, *e felem yetebeyyen li'lleẕīne āmenū* diye okuyunca, ona, "Mushafta *e felem yey'es* şeklinde ka-

498; Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 11-12; Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 388; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Feṭḥu'l-ḳadîr*, Beyrut t.y., I. 537; Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rūḥu'l-me'ânî fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-'aẓîm ve's-seb'i'l-meṯânî*, Beyrut 1985, XVI. 221.

[39] Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 388.

[40] Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 392.

[41] Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XVIII. 109-110; Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 393.

[42] Bu konuda daha değişik rivayetler için ayrıca bkz. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, X. 62.

[43] Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 393.

yıtlı." denildi. İbn Abbâs, buna, "Zannımca kâtip bu ayeti yazarken uyukluyordu." diye karşılık verdi.[44]

İbn Eşte ve İbn Ebî Hâtim, Atâ' yoluyla İbn Abbâs'ın 24. Nûr, 35. ayette geçen *meşelu nūrihī ke-mişkātin* ifadesi hakkında şöyle dediğini aktarmışlardır:

> Ayetin bu şekilde yazılmış olması bir hatadır. Çünkü Allah Teâlâ, nurunun kandilin nuruna benzetilmesinden yücedir. Bunun doğrusu *meşelu nūri'l-mu'min* şeklinde olmalıdır.[45]

Sa'îd b. Cubeyr Rivayeti

Sa'îd b. Cubeyr, Kur'an'ın dört ayetinde lahn olduğunu belirttikten sonra, söz konusu lahinlerin, 5. Mâ'ide, 69. ayetteki *eṣ-ṣābi'ūn* ve 4. Nisâ', 177. ayetteki *el-muḳīmīn* kelimeleri ile, 63. Münâfikûn, 10. ayetteki *fe eṣṣaddaḳa ve ekun mine'ṣ-ṣāliḥīn* ve 20. Tâhâ, 63. ayetteki *in hāẕānī lesāḥirānī* ifadesinde bulunduğunu söyledi.[46]

Ebân b. Osmân Rivayeti

Hz. Osman'ın oğlu Ebân, 24. Nisâ', 162. ayette, *el-muḳīmīn* kelimesinin –siyak ve sibakı merfu olmasına rağmen– nasıl mansub kılındığı sorusuna şöyle cevap verdi:

> Bu, kâtipten kaynaklanıyor. Kâtip bu kelimenin öncesini yazdıktan sonra "[Şimdi] ne yazayım?" diye sordu. Ona, "*el-muḳīmīne'ṣ-ṣālat* şeklinde yaz!" denilince, tabiatıyla o da bu şekilde yazdı[47] ve söz konusu hata bu şekilde ortaya çıktı.[48]

Genellikle İslam alimlerinin eleştirilerine konu olan bütün bu rivayetlerdeki kayıtlardan, üçüncü halife Hz. Osman zamanında kurulan istinsah komisyonunun hazırladığı mushafların Halife tarafından kontrol edildiği ve tamamı yazımla ilgili ufak bazı düzeltmeler yapıldığı; ancak, bu kontrol ve düzeltmelere rağmen hazırlanan nüshalar arasındaki yazımla ilgili kısmi farklılıkların ve yazım hatalarının bütünüyle izale edilmediği anlaşılmaktadır.[49] Nitekim, İbn Ebî Dâvûd'un *Kitābu'l-maṣāḥif*'inde yer alan bir kayda göre, Alî b. Hamza el-Kisâ'î (ö. 189/805), Hz. Osman tarafından farklı beldelere gönderilen mushaflar arasında isim, zamir, harf

[44] Taberî, *Cāmi'u'l-beyān*, XIII. 154; Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 393.
[45] Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 242.
[46] İbn Ebî Dâvûd, *Kitābu'l-maṣāḥif*, II. 33.
[47] İbn Ebî Dâvûd, *Kitābu'l-maṣāḥif*, II. 33-34.
[48] Kurtubî, *el-Cāmi'*, VI. 12.
[49] Ömer Özsoy, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*, (Yayımlanmamış Makale).

ve i'rab farkı, hazf (harf düşürülmesi), zamir ilavesi ve fiil kalıbında değişiklik türünden 24 farklılık tespit etmiştir. Bu tespitlere göre, Medineliler, 2. Bakara, 132. ayetin başlangıcını *ve evṣā*; Kûfe ve Basralılar elifsiz olarak *ve vaṣṣā* şeklinde okumuşlardır. Medineliler, 5. Mâ'ide, 54. ayette geçen *men yertedde* ifadesini *men yertedid*; Kûfe ve Basralılar, *men yertedde* şeklinde okumuşlardır. Medine ve Basralılar 6. En'âm 63. ayetteki *le-in encānā* ifadesini *le-in enceytenā*; Kûfeliler *le-in encānā* şeklinde okumuşlardır. Yine Medine ve Basralılar, 46. Ahkâf, 15. ayetteki *iḥsānen* kelimesini *ḥusnen*; Kûfeliler *iḥsānen* şeklinde okumuşlardır.[50]

Bazı İslam alimleri, sahabe ve tâbiîn alimlerine isnad edilen mezkur rivayetlerde dile getiren lahni, bir vakıa olarak kabul etmişlerdir. Mesela, Âsım el-Cahderî (ö. 128/754), mushafta birtakım yazım hataları bulunduğu inancında olsa gerek, 20. Tâhâ, 63, 4. Nisâ', 162 ve 5. Mâ'ide, 69. ayetleri kendi mushafına Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği resmî mushaf hattındaki gibi yazmış; okurken ise, *in hāẕeyni lesāḥirānī*, *ve'l-muḳīmūne'ṣ-ṣalāt* ve *eṣ-ṣābi'ūn* şeklinde okumuştur. İbn Kuteybe, Âsım'ın bu şekilde davranma sebebini şöyle izah etmiştir:

> Âsım, Hz. Osman'ın 'Mushafta birtakım hatalar görüyorum; ancak bunları Araplar dilleriyle düzeltecekler' sözünden hareketle kitabetle kıraati birbirinden ayrı mütalaa ediyordu. Çünkü Hz. Osman, bu sözün delaletine göre mushaftaki hatanın okunuşunu kendi lisanıyla düzeltmiş; yazılışını olduğu şekliyle bırakmıştır.[51]

Diğer taraftan, İbn Haldûn (ö. 808/1406), mushaflarda yazım hatasının bulunduğunu kabul etmenin ötesinde, aksi görüşü savunanları sert bir şekilde eleştirmiştir. İbn Haldûn'a göre, Arap yazısı, gelişmişlik bakımından İslam'ın ilk zamanlarında iyi ve hatta orta derecede dahi değildi. Bu durum, Arap toplumunun göçebe olarak yaşamasından, dolayısıyla sanatsal uğraşılardan uzak kalmasından kaynaklanıyordu. Bu yüzden, sahabilerin kendi elleriyle istinsah etmiş oldukları mushafların yazısında birtakım hatalar mevcuttur. Çünkü bu mushaflar, kural ve kaideleri tam olarak belirlenmiş bir yazı sistemine göre kaleme alınmamıştır. Dahası, söz konusu mushafların pek çoğunun resm-i hatları (yazım şekilleri) yazı uzmanları tarafından tespit edilen kural ve kaidelere aykırı-

[50] İbn Ebî Dâvûd, *Kitābu'l-maṣāḥif*, II. 39-40.
[51] İbn Kuteybe, *Te'vīlu muşkili'l-ḳur'ān*, s. 51.

dır. Bu itibarla, sahabiler tarafından yazılan mushaflardaki yazım şeklinin mükemmel olduğunu iddia edenlere aldırış edilmemesi gerekir. Bunlar, mushaflardaki resm-i hatların usûl ve kaideye uygun olmamasının, Arapların hat ve yazıdaki kusurlarından ileri gelmediğini, bilakis sahabilerin mükemmel bir şekilde yazabildiklerini ve fakat birtakım sebeplerden dolayı bazı kelimeleri resm-i hatta aykırı bir surette yazmış olduklarını iddia ederler. Mesela, 27. Neml, 21. ayetteki *le-eẕbeḥanne* ibaresinin yazılışında fazladan bir elif bulunduğunu görünce, "Bu, boğazlama işleminin gerçekleşmediğine işaret eder" derler. Yine, 51. Zâriyât, 47. ayetteki *bi-eydi* ibaresinde okunmayan bir *ye* harfi bulunduğunu görünce, "Bu, Allah'ın kudretinin kemaline dikkat çekmek içindir." derler ve aslı esası olmayan buna benzer sözler söylerler. Oysa, mushafları yazan sahabiler bunları yanlış yazmışlardır. Ancak yazı yazma konusunda uzman olmamak, onlar için bir kusur olarak kabul edilemez. Daha sonraki nesiller de bu hataları fark ettikleri hâlde teberrüken yazımda düzeltme yoluna gitmek yerine, yanlış okumaların önünü alacak işaretler koymayı tercih etmişlerdir.[52]

Rivayetlerin Kritik ve Eleştirisi
Klasik Dönem İslam Alimlerine Ait Eleştiriler

Hz. Osman'ın emriyle istinsah edilen mushaflarda yazım hatası bulunduğu iddiasına mesnet teşkil eden rivayetler, daha önce de ifade edildiği gibi, müfessirler başta olmak üzere İslam alimlerinin çoğunluğu tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden bazıları dinî hamiyet saikiyle yapılmış ve bu çerçevede söz konusu rivayetler tümüyle uydurma kabul edilerek bir çırpıda yok sayılmıştır. Kanaatimizce, rivayetlerin tümü gerçek olmayabilir. Bununla birlikte, bir kısmı sübut yönünden sahih olarak addedilen rivayetlerin tümünü uydurma kategorisinde mütalaa etmek suretiyle yok saymak da pek mümkün ve makul gözükmemektedir.[53] Nitekim, Zemahşerî (ö. 538/1143), Fahruddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve daha pek çok müfessir, Kur'an metninde aslâ hata olamayacağı inancına istinaden, rivayetleri tümden yok saymış olsa da, konuyla ilgilenen alimlerin önemli bir kısmı söz konusu malzemeyi görmezlikten gelememiş; bilakis, rivayetlerin ortak paydası olan lahnnin ne anlama geldiğini tayin etmeye çalışmışlardır.

[52] Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1983, II. 971-972 / çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul 1986, II. 412-414.

[53] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988, I. 42.

Lahinle ilgili rivayet malzemesini isnaddan ziyade metin yönünden inceleyen İbn Eşte'ye göre, buradaki *laḥn*'den maksat, kâtiplerin yedi harften (okuyuş vechi), sahabenin icmâına mazhar olmuş okuyuşlardan en uygun olanını seçme konusunda yaptıkları tercih hatasıdır. Bu itibarla, söz konusu lahn, Kur'an'a kendisinden olmayan haricî bir kaydın eklendiği anlamına gelmez. Binaenaleyh, Hz. Âişe'nin mezkur sözünden maksat, mushafı yazan kişiye yedi harfin dışında bir okuyuşun dikte edilmiş olmasıdır. İbn Abbâs'ın "Kâtip o sırada uyukluyordu." sözü ise, "Kâtip, daha uygun olan vechi düşünmeden yazdı." şeklinde bir anlam içerir.[54]

İbn Eşte'nin bu şekilde yorumladığı rivayetler, Suyûtî tarafından daha farklı bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Suyûtî'ye göre, ciddi problemler içeren bu rivayetlerdeki kayıtlara itibar edildiği takdirde; 1) Arapçayı son derece fasih konuşan sahabilerin kendi dillerinde ve dolayısıyla, Kur'an'da hata yaptıklarını; 2) Kur'an'ı nazil olduğu otantik formuyla bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmiş, ezberlemiş ve titizlikle muhafaza etmiş olmalarına rağmen mushafı yanlış şekilde yazdıklarını; 3) tüm sahabilerin aynı yanlışa/hataya düştüklerini ve hiçbir sahabinin bu yanlışın farkına varamadığını; 4) şayet farkına varmış iseler, yanlıştan dönmediklerini; 5) Hz. Osman'ın mushafta görülen bir hatayı düzeltmek isteyenlere mâni olduğunu ve 6) geçmişten günümüze tevatüren nakledilen Kur'an'ın tüm nesiller boyunca yanlış şekilde okunduğu varsayımını doğru kabul etmek gerekir. Ne var ki, sahabeyi zan altında bırakan bütün bu varsayımları doğru kabul etmek, hem aklen, hem şer'an ve hem de örfen/âdeten muhaldir.[55]

Klasik dönem İslam alimlerinin Kur'an'da lahn bulunmadığını ispat argümanlarından biri de, Hz. Osman'a isnad edilen rivayetin senedindeki kopukluk veya ravi düşmesinden ötürü zayıf olmasıdır. Bu bağlamda, özelde Hz. Osman'ın, genelde ise sahabenin Kur'an'ı tespit konusundaki titizliklerine de atıfta bulunulmuş ve Hz. Osman hakkında şöyle bir değerlendirme yapılmıştır:

> O, insanların kendisine uydukları bir lider olarak tayin edilmiş bir şahsiyettir. Bu itibarla, onun, temsil ettiği bu kimliğe rağmen Kur'an'da gördüğü bir hatayı düzeltmeyip bunun düzeltisini Arapların lisani meziyetlerine havale etmiş olduğunu düşünmek muhaldir.[56]

[54] Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 393-394. Krş. Dânî, *el-Muḳni'*, s. 119.
[55] Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 389.
[56] Dânî, *el-Muḳni'*, s. 115; Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 389.

Filolog müfessir Zeccâc (ö. 311/923) ise, sahabe hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

> Bazıları, Kur'an'da Arapların kendi dileriyle düzeltilmesi istenilen birtakım hatalar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu, dilciler nezdinde gerçekten kabul edilemez bir görüştür. Çünkü Kur'an'ı bir araya getirip derleyenler, Hz. Peygamber'in sahabileridir. Onlar, dili bilen, önder olan ve İslam'ın doğuşuna bizzat tanıklık eden insanlardır. Şu hâlde, onların Allah'ın kitabında gördükleri bir hatayı düzeltmeyip bunun düzeltisini sonraki nesillere bıraktıkları nasıl düşünülebilir? Kaldı ki, onlar Kur'an'ı bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmişler ve onu derleyip bir araya getirmişlerdir. Bu, sadece onlara mahsus bir ayrıcalıktır. Onlar, kendilerine tâbi olunan insanlardır. Binaenaleyh onlara bu türden isnatlarda bulunmak yakışık almaz. Kur'an muhkem olup, onda kesinlikle lahn yoktur. Kaldı ki, Arap toplumu da Kur'an'dan daha iyi bir i'rab usûlüyle konuşmamaktadır.[57]

Öte yandan, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafların birden fazla olması da, lahni Kur'an'dan nefyetme gerekçeleri arasında zikredilmiştir. Suyûtî'nin ifadesiyle, "Burada şunu da unutmamak gerekir ki, istinsah komisyonu bir değil birkaç mushaf yazmıştır. Binaenaleyh, söz konusu hataların tüm mushaflarda mevcut olduğunu iddia etmek, doğruluk değeri son derece zayıf bir iddiadır. Şayet mushaflardan sadece birinde hata bulunduğu söylenecek olursa, bu, diğerlerinin hatasız olduğunu ikrar anlamına gelir. Hiç kimse Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflardan birinin hatalı diğer[ler]inin hatasız olduğunu iddia etmemiştir. Mushaflarda, kıraat vecihleri dışında hiçbir farklılık yoktur. Bu vecihler ise, lahn kategorisine girmez."[58]

Kur'an'ın tevatür yoluyla nakledilmiş olmasını onda hiçbir hata bulunmadığının en güçlü kanıtı olarak addeden Taberî ise, 4. Nisâ', 162. ayetin tefsirinde özetle şunları kaydetmiştir:

> Eğer bu ayetteki kelime, kâtipten kaynaklanan bir hata olsaydı, hiç şüphesiz, bizim elimizde bulunan ve kâtibin yazım hatasıyla malül olan mushafın dışındaki diğer bütün mushaflarda da hata olması gerekirdi. Oysa bizim mushafımızla Ubeyy b. Ka'b'ın mushafı birbiriyle örtüşmekte ve bu durum, elimizdeki mushafın doğru olduğunu göstermektedir. Eğer mushafın ya-

[57] İbrâhîm b. Muhammed b. Seriyy ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-ḳur'ân ve i'râbuh*, Beyrut 1988, II. 131.

[58] Suyûtî, *el-İtḳân*, I. 389.

zım yönünden hatalı olduğu kabul edilecek olursa, bu kabul, sahabenin Kur'an'ı Müslümanlara yanlış şekilde öğrettiklerini ve mevcut yanlışlıkları kendi dilleriyle düzeltmelerini telkin ettiklerini de kabul etmek gerekir. Bu mushafın doğru şekilde yazıldığının ve onda kâtipten kaynaklanan hiçbir hata bulunmadığının en güçlü delili, mushafın tüm Müslümanlar tarafından bugünkü şekliyle nakledilmiş olmasıdır.[59]

Son Dönem İslam Alimlerine Ait Eleştiriler

Kur'an'da lahn problemi, son dönem İslam alimlerini de meşgul etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu problemin çözümüne dair özel çalışma yapan son dönem İslam alimlerinden biri Osman Keskioğlu'dur. Lahn konusunu gerçek bir problem olarak görmeyen Keskioğlu, *İslam Mecmuası*'nda yayımladığı "Kur'ân'da Gramer Hatası Yoktur" başlıklı makalesini, İngiliz Şarkiyatçı A. Guillaume'in "Garpta İslâm Tetkikleri" konulu konferanslarında ortaya attığı iddiaya cevap maksadıyla kaleme almıştır. Guillaume'in gramer hatası bulunduğunu iddia ettiği dört ayette (20. Tâhâ, 63; 5. Mâ'ide, 79; 41. Fussilet, 11; 10. Yûnus, 23) hiçbir hata bulunmadığını ispat girişiminde klasik tefsirlerdeki gramatik yorumları esas alan Keskioğlu, konuyla ilgili rivayet malzemesine hiç değinmemiş olmakla birlikte, birtakım kayda değer mülahazalarda bulunmuştur:

> Arapça kadar kaideleri bol, grameri müşkül bir lisan yoktur. Yığın yığın kaideler ve kaide-dışı hâller, şazlar vardır. Kelimede bazen harf kaybolur, sonra yine meydana çıkar. İlal ve idgam bahisleri çeşitli kaidelerin kurulmasına rağmen, yine bir türlü bitmez. Müstesnalarla doludur. Müstesnanın müstesnası vardır. Bu lisan, çöller kadar serazad, zapt-ı rapt altına alınması güç bir kavmin lisanıdır. Edebiyat hayatın ifadesi olduğuna göre bu hâl, lisanda da kendini gösterir. Muhtelif kabilelerde lehçeler değişir. Kaideler de bittabi ona göre olur (...) Göz önünde tutulması gereken diğer bir nokta daha var. Dil kaideden değil, kaide dilden çıkar. Şüphesiz ki kaide yokken lisan vardı. Kaideler lisanın kullanılışına bakılarak kurulmuştur. Münakaşa bile taşımayacak kadar açık olan bu cihet anlaşıldıktan sonra, neden her lisanda müstesnaların, kural dışı şazların bulunduğunun izahı kolaylaşır. Allah kelamı kulların kurdukları bir kaideye uymaya ne ile mecbur tutulacak? İlmi, her şeyi muhit olan Allah'ın kelamı, beşer idrakinin koyduğu ka-

[59] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI. 26-27.

> idenin üstünde kalamaz mı? İnsanların sözlerine bile herkesin kavrayamayacağı bir incelik gözetilerek, bir nükteye işaret edilerek bir kaide terk olunmuyor mu? Ve bunda edebî bir güzellik, bir zevk inceliği aranmıyor mu? Bazen lisanın bünyesi, suni kaidelerin dar çerçevesini kırarak, serpilip boy atmak ister. Bu hâl lisanın yeni bir devreye girmesine delil olabilir. Lisan tabiiliğe doğrudur; suniliğe değil. Her dilin kendine göre bir hususiyeti vardır. İşte gramer hatası gibi gösterilmek istenen misaller böyle bir incelik ve hususiyet için, umumi kaideden ayrılmış olabilir.[60]

Kur'an'da lahn konusunu geniş şekilde inceleyen son devir İslam alimlerinden biri de Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî'dir.[61] *Menâhilu'l-'irfân* adlı eserinde lahn konusuyla ilgili müstakil bir başlık açan Zerkânî, "Kur'an'ın Yazım ve Hattına Yönelik Şüpheler" başlığı altında konuyla ilgili rivayet malzemesini tahlil ve tenkide tâbi tutmuştur.

Söz konusu malzemenin İslam düşmanları tarafından Kur'an'ın mevsukiyetine ve korunmuşluğuna halel getirmek maksadıyla kullanıldığını belirten Zerkânî,[62] öncelikle Hz. Osman rivayetlerini senet yönünden tenkide tâbi tutar ve bu bağlamda rivayetlerin senetlerinde birtakım problemler bulunduğunu ifade eder. İkinci olarak, Hz. Osman'ın kâtiplere "Çok güzel, çok hoş yazmışsınız." dedikten sonra, "Mushaf'ta bazı hatalar var." şeklinde bir söz söylemesini apaçık bir çelişki olarak değerlendiren Zerkânî, hata ile malül olan bir işin, "çok güzel" olarak nitelenmesinin makul olmadığını belirtir. Ona göre, Mushaf'ta hata olduğu iddiası, Hz. Osman'ın Kur'an'ın istinsahı konusunda göstermiş olduğu titizlikle de bağdaşmamaktadır. Zira, Hz. Osman, Abdurrahmân b. Ha-

[60] Osman Keskioğlu, "Kur'ân'da Gramer Hatası Yoktur", (*Oryantalizmin Soruları* içinde), ed. Ahmet Parlakışık, İstanbul 1995, s. 137-138.

[61] Lahn meselesi, günümüzdeki bazı ilahiyatçı akademisyenler tarafından da araştırma konusu yapılmıştır. Davut Aydüz, "Kur'an-ı Kerim'in Gramer Yapısına Bir Bakış" başlıklı tebliğinde, A. Guillaume ve John Burton tarafından gramer hatası bulunduğu öne sürülen 20. Tâhâ, 63; 2. Bakara, 177; 4. Nisâ', 162; 5. Mâ'ide, 69; 41. Fussilet, 11 ve 10. Yûnus 22. ayetleri klasik tefsirlerdeki dile dayalı yorumlar çerçevesinde incelemiştir. Tebliğinde, konuyla ilgili rivayetlerin tahliline de yer veren Aydüz, bu rivayetlerin tümünü uydurma kategorisine dahil etmek suretiyle sorunu kökten halletme yoluna gitmiştir. Bkz. Davut Aydüz, "Kur'an-ı Kerim'in Gramer Yapısına Bir Bakış", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, YÜİF 17-18 Mayıs 2001, s. 327-365.

[62] Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1988, I. 386.

nî'den nakledilen rivayette de açıkça görüldüğü üzere, bu konuda son derece titiz davranmıştır. Bu rivayetlerin sahih olduğu farz edilse dahi, burada sözü edilen *laḥn*, okuyuş ve telaffuzda (kıraat ve lügat) yapılan bir hatadan ibaret olup, bu hata, lahn bulunduğu ileri sürülen ibarelerin tüm Araplar için kolay olan bir okuyuş tarzına göre yazılmadığını ifade eder.[63]

Sa'îd b. Cubeyr'in 4. Nisâ', 162. ayetteki *el-muḳīmīn* kelimesini okumasının ardından bu kelimenin kâtipler tarafından yanlışlıkla mansub olarak yazılmasını söylemesi de bu şekilde yorumlanabilir. Zira, bu sözde geçen *laḥn* kelimesi, yazım hatasından öte, okuyuş ve telaffuzla ilgili bir keyfiyeti ifade etmektedir. Kaldı ki, Sa'îd b. Cubeyr de kelimeyi mushaftaki gibi mansub olarak okumuştur. Eğer o, lahni 'hata' anlamında kullanmış olsaydı, ayetteki kelimeyi mansub olarak okumazdı. Çünkü hatalı olduğuna inanılan bir kelime, bile bile hatalı okunmaz.[64]

İbn Abbâs'tan nakledilen rivayetlere gelince; onun 24. Nûr, 27. ayette geçen *teste'nisū* sözcüğü hakkında, "Bu, kâtibin hatasıdır. Doğrusu *teste'ẕinū* olmalıdır." şeklindeki sözü doğru değildir. Her şeyden önce söz konusu kelimenin *teste'ẕinū* biçiminde okunduğu vaki değildir. Nitekim, İbn Abbâs da kelimeyi *teste'nisū* şeklinde okumuştur. Binaenaleyh, İbn Abbâs'ın, *tes'teẕinū* şeklindeki okuyuşu, teknik anlamda bir kıraat değil, tefsir kaydı olmalıdır. Velev ki kıraat özelliği taşısa ve onun bu şekilde okuduğu farz edilse dahi, bu mütevatir kıraate aykırı (şâz) bir okumadır ve dolayısıyla, itimada şayan değildir. Kaldı ki, Ebû Hayyân, bu sözün İbn Abbâs'a mülhidler tarafından atfedildiğini belirtmiştir. Ebû Hayyân ve –bir ölçüde Zemahşerî– İbn Abbâs'a atfedilen "Kâtip bu ayeti yazarken uyukluyordu." sözünün de yine ilhadî bir eğilimin uydurması olduğunu belirtmiştir.[65]

İbn Abbâs'ın 17. İsrâ', 23. ayetteki *ve ḳaḍā rabbuke* ifadesindeki *ve ḳaḍā* kelimesinin *ve vaṣṣā* şeklinde olduğuna, yazım sırasında ikinci *vāvın ṣād* harfine bitiştirildiğine ilişkin görüşünü muhtevi rivayet, İbnu'l-Enbârî tarafından zayıf olarak nitelenmiştir. Ayrıca, İbn Abbâs, bu kelimeyi *ve ḳaḍā* şeklinde okumuştur. Binaenaleyh, ilgili kelimenin *ve vaṣṣā* formunda okunması mütevatir kıraate aykırıdır ve dolayısıyla hiçbir değer taşımamaktadır.[66]

[63] Zerkânî, *Menāhil*, I. 387.
[64] Zerkânî, *Menāhil*, I. 388.
[65] Zerkânî, *Menāhil*, I. 389.
[66] Zerkânî, *Menāhil*, I. 390-391.

Aynı hüküm, İbn Abbâs'ın, 24. Nûr, 35. ayette geçen *meṣelu nūrihī kemişkātin* ifadesinin kâtipler tarafından yanlış yazıldığını, ifadenin doğrusunun *meṣelu'l-mu'min* şeklinde olması gerektiğini; çünkü Allah'ın, nuru kandilin nuruna benzemekten münezzeh bir varlık olduğunu ifade eden sözleri için de geçerlidir. Zira, İbn Abbâs'ın kendisi de bu ayeti, yanlış olarak nitelediği şekilde okumuş; farklı şekilde okuduğuna ilişkin hiçbir haber varit olmamıştır. Bu durumda, onun bir ayeti bile bile yanlış şekilde okuduğunu söylemek icap eder ki, bunu söylemek makul ve mantıklı değildir. Hâsılı, bu söz apaçık bir uydurmadır. Eğer bu söz Ubeyy b. Ka'b'a atfedilmiş olsaydı, biraz daha inandırıcı olabilirdi. Çünkü Ubeyy'in, söz konusu ifadeyi *meṣelu'l-mu'min* diye okuduğu nakledilmiştir. Ancak, onun bu okuyuşu da teknik anlamda bir kıraat değil, yorumdur. Ayrıca, İbn Abbâs, Kur'an'ı Zeyd b. Sâbit ve Ubeyy b. Ka'b'dan öğrenmiştir. Bilindiği gibi, Zeyd b. Sâbit, Hz. Ebû Bekr'in cemettirdiği mushafın derlenmesi işini üstlenmiş ve vahiy kâtipliği yapmış bir sahabi olup, Kur'an'ı Hz. Peygamber'in emri ve onayıyla yazmıştır. İbn Abbâs'ın bütün bunları bildiğinde kuşku bulunmadığına göre, onun Kur'an metninin yazımına, mushafın yazısına itiraz içeren bir söz söylemesi muhaldir. Yine onun, Kur'an'ı, Zeyd ve Ubeyy'den öğrenip ardından bu iki sahabinin cem ve yazımına itiraz etmesi de olası değildir.[67]

Hz. Âişe'ye isnad edilen rivayetlere gelince; bu rivayetler Buhârî ve Muslim'in sıhhat şartlarına göre sahih olsa da mütevatir okuyuşlara ters düştüğü için muteber kabul edilmez.[68] Diğer taraftan, *İtḥāfu'l-fuḍalā'* adlı eserde kaydedildiğine göre, 20. Tâhâ, 63. ayetteki *hāẕāni* sözcüğü, mushafın hattında *elif*siz ve *yā*sız yazılmıştır. Bu yazım şekli, kelimeyi dört ayrı şekilde okumaya imkân tanımaktadır. Dolayısıyla kâtibin burada hata yaptığı söylenemez. Çünkü kâtip bu sözcüğü *elif*siz ve *yā*sız yazmıştır. Eğer Hz. Âişe burada bir hata olduğuna inansaydı, bunu kâtibe değil, *in* edatını şeddeli, *hāẕānī* kelimesini de *elif*li olarak okuyana nispet ederdi. Oysa onun bu şekilde okuyanlara hata nispet ettiğini hiç kimse nakletmemiştir. Kaldı ki, bu kıraatler üzerinde icmâ oluşmuştur; dolayısıyla, inkâr edilmeleri mümkün değildir.[69]

Hz. Âişe ile Ebân b. Osmân'ın, 4. Nisâ', 162. ayetteki *el-muḳīmīn* kelimesinin mansub olarak yazılmasını hata olarak gördük-

[67] Zerkânî, *Menāhil*, I. 392.
[68] Zerkânî, *Menāhil*, I. 393.
[69] Zerkânî, *Menāhil*, I. 393.

lerini bildiren rivayet de kabul edilemez. Ebû Hayyân'ın da belirttiği gibi, bu ikisi Arapçayı fasih konuşan seçkin insanlardır. Zemahşerî de bu ayetin tefsirinde Kur'an'da gramer hatası olduğu fikrini savunanlara itibar edilemeyeceğini belirtmiştir. Diğer taraftan, Hz. Âişe'nin, 5. Mâ'ide, 69. ayetteki *eṣ-ṣābi'ūn* kelimesinin merfu olarak yazılmasını hata kabul ettiği için mansub olarak okuduğunu bildiren bir rivayet yoktur. Onun, *yu'tūne mā etev* ifadesi hakkında söylediği söze gelince; bu söz, üzerinde icmâ oluşan kıraati inkâr mânâsı içermez. Çünkü o, soruyu soran kişiye, "Sence hangisi daha güzel bir okuyuş tarzı?" diye sormuş ve böylece ayetin her iki şekilde de okunduğunu ifade etmek istemiştir. Son olarak Hz. Âişe'nin, *velâkinne'l-hicā'e ḥarfun* sözünde geçen *ḥarf* kelimesi, hata değil, okuyuş ve vecih anlamındadır.[70]

Lahne Konu Olan Ayetlerin Gramatik Yorumları

Buraya kadar tenkit ve tahlillerini aktardığımız rivayetlerde lahn bulunduğu ifade edilen ayetler, gramatik açıdan yorumlanmak suretiyle problem çözülmeye çalışılmıştır. Müfessirlerin bu eksende yorumladıkları ayetler, sadece ilgili rivayetlerde söz konusu edilenlerle sınırlı değildir. Ancak biz, müfessirlerin problemi çözümleme yöntemleri hakkında fikir edinilmesi bakımından, lahne konu olan ayetlerden sadece Hz. Âişe'ye isnad edilen rivayette zikredilen 4. Nisâ', 162; 5. Mâ'ide, 69. ve 20. Tâhâ 63 ayetlerle ilgili izahları nakletmekle yetineceğiz.

Merfu Olması Gereken Kelimenin Mansub Kılınması (4. Nisâ', *162. Ayet)*

"Ne ki, içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya, işte onlara büyük mükafat vereceğiz," mealindeki 4. Nisâ, 162. ayette geçen *el-muḳīmīn* ([namazı] kılanlar) kelimesinin mushafta mansub olarak yazılması tartışma konusu olmuştur.

Çoğunluk kıraat alimlerinin mushaftaki şekliyle mansub olarak okumayı tercih ettikleri bu kelime, İbn Mes'ûd, el-Hasen el-Basrî, Ebû Amr (ö. 154/770), Mâlik b. Dînâr ve Âsım el-Cahderî tarafından, ayetin hemen başında yer alan *er-rāsiḫūne* kelimesine atfen merfu olarak *el-muḳīmūn* şeklinde okunmuştur. Kurtubî, kelime-

[70] Zerkânî, *Menāhil*, I. 394-395.

nin niçin mansub olarak yazılıp okunduğu hususunda dil ve gramer eksenli altı izah bulunduğunu belirtmiştir. Bu izahlardan kayda değer olanları şunlardır:

1. Sîbeveyh'e atfedilen ve dilcilerin yanı sıra birçok müfessir tarafından da benimsenen izaha göre *el-muḳīmīn* kelimesi ihtisas kaidesi gereğince medh üzere mansubdur.[71] Buna göre, Allah, *a'nī ve eḫuṣṣu* takdirinde "Özellikle namaz kılanları kastediyorum." demek istemiş ve böylece namazlarını dosdoğru kılanların üstünlüğüne, namazın önem ve faziletine vurgu yapmıştır. Sîbeveyh, konuyla ilgili olarak şu beytle istişhadda bulunmuştur:

> *Ve kullu ḳavmin eṭā'u emre seyyidihim illā numeyren eṭā'at emre ğāvīhā / ez-zā'inīne ve lemmā yuz'inū eḥaden ve'l-ḳā-'ilūne li-men dārun nuḫallīhā*
>
> Her kavim [kendilerine doğruyu gösteren] efendisinin emrine itaat etti. Ancak Numeyr kavmi, içlerindeki azgınların emrine boyun eğdi. Henüz hiç kimseyi yolda bırakmayan ve 'terk edip gideceğimiz bu yurt kime kalacak?' diyen şu kervancıları kastediyorum.

Sîbeveyh'in de aralarında yer aldığı Basralı dilciler, kelimenin medh üzere mansub kılınmasına ilişkin şöyle bir izah daha getirmişlerdir: "Mesela, *kerīm* (cömert) kelimesi, tıpkı *merartu bi-zeydin el-kerīmi* cümlesinde olduğu gibi, *zeyd* kelimesinin sıfatı olarak mecrur okunabildiği gibi, mukadder bir *a'nī* (kastediyorum) cümlesinin ardından [*merartu bi-zeydin el-kerīme* şeklinde] mansub olarak da okunabilir. Keza, *huve'l-kerīmu* takdiriyle [*merartu bi-zeydin el-kerīmue* şeklinde] merfu olarak da okunabilir. İşte bu izaha göre, bahis konusu olan ayetin takdirî anlamı, *a'nī el-muḳīmīne'ṣ-ṣalāte ve humu'l-mu'tūne'z-zekāt* (Yani namazı dosdoğru kılanları kastediyorum. Onlar zekâtlarını da verirler) şeklinde olur.

Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde Sîbeveyh'in *el-Kitāb*'ındaki izaha atıfta bulunduktan sonra şunları söylemiştir: "Mushafın hattında gramer hatası bulunduğunu ileri sürenlere itibar edilmez. Onlara ancak Sîbeveyh'in *el-Kitāb*'ını incelemeyen, Arapların dildeki [farklı] ifade şekillerini ve kelimeyi ihtisas üzere mansub kıl-

[71] Bu Kelimenin medh (övgü) bağlamında fiili hazfedilmiş mansub bir sıfat (*na't-ı maktū'*) olduğu da ileri sürülmüştür. Fârisî, sıfatların kelamda ıtnâbı gerektiren medh ve zem makamında tekrar edilmesi durumunda i'rabın farklılaştığını ve bu farklılaşmayla birlikte anlamda zenginlik ve çeşitlilik oluştuğunu belirtmiştir. Bkz. Celâluddîn Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrān fī i'cāzi'l-ḳur'ān*, nşr. Ahmed Şemsuddîn, Beyrut 1988, I. 268.

manın söz konusu ifade şekillerine ait bir çeşitleme olduğunu bilmeyenler itibar edebilir."[72]

Ancak Sîbeveyh'in mezkur izahı Kisâ'î ve Taberî gibi bazı alimler tarafından pek makbul sayılmamıştır. Çünkü bir kelimenin medh için mansub kılınması, ancak haberin tamamlanmasından sonra gerçekleşir. İlimde derinleşenler (*er-rāsiḫūne fi'l-'ilm*) ifadesinin haberi, ayetin sonundaki *ulā'ike senu'tīhim ecran aẓīmā* (İşte onlara büyük mükafat vereceğiz.) cümlesinde zikredilmiştir. Binaenaleyh, *el-muḳīmīn* kelimesinin medh üzere mansub olması söz konusu değildir. Kaldı ki, Sîbeveyh'e isnad edilen bu izah, dilsel açıdan makul olsa bile, mantıksal açıdan pek tatminkâr gözükmemektedir. Zira, bu izahta, kelimenin medh üzere mansub okunması, özellikle namazın değer ve önemi ile namaz kılanların faziletlerinin zikredilmesine bağlanmıştır. Bu açıdan bakıldığında, medh üzere mansub okunması öncelikli olan kelimenin, *el-mu'minūne bi'llāh ve'l-yevmi'l-āḫir* (Allah'a ve ahiret gününe inananlar.) ifadesindeki *el-mu'minūn* kelimesi olması gerekirdi. Çünkü, müşrik bir toplum içinde yetişip bilahare İslam'a giren insanların en övgüye değer vasıflarının, Allah'a ve ahiret gününe iman olduğunda kuşku yoktur. Kaldı ki, Allah'ın indirmiş olduğu kitaplara iman etmek ve zekât vermek gibi meziyetlerin, namaz kılmaktan daha az övgüye değer olduğu da söylenemez.

ii. Kisâ'î'ye göre, *el-muḳīmīn* kelimesi, *bi-mā unzile ileyke* cümlesindeki *mā* ism-i mevsûlüne matuftur. Buna göre, ayet, "Onlar, hem sana indirilene [Kur'an], hem senden önce indirilmiş olan kitaplara ve namazlarını dosdoğru kılanlara inanırlar." şeklinde bir anlam kazanır. Ancak Ahfeş, "Onlar, dosdoğru namaz kılanlara inanırlar" şeklindeki anlamı garip karşılamıştır. Buna mukabil, Taberî, *el-muḳīmīn* (namaz kılanlar) kelimesinden, meleklerin kastedildiğini ileri sürmek suretiyle, ayetin anlamındaki bu garipliği gidermeye çalışmıştır. Taberî'nin bu tekellüflü izahıyla birlikte ayet şöyle bir anlam kazanmıştır: "Ey Muhammed! Müminlerden sana indirilen kitabıma, senden öncekilere gönderdiğim kitaplarıma ve namazı dosdoğru kılan, yani sürekli tesbih, dua ve istiğfar eden meleklere iman edenler vardır.".

iii. Kelimenin, ayette daha önce geçen *ḳablike* (senden önce) kelimesindeki *ke* zamirine veya *ileyke* (sana) kelimesindeki *ke* zamiri-

[72] Zemahşerî, *el-Keşşāf*, I. 582. D. Aydüz, Zemahşerî'nin *men lem yenzur fi'l-kitāb* ifadesini, yanlışlıkla, "Kur'an'ı görmeyen" şeklinde çevirmiştir. Bkz. Aydüz, "Kur'an'ın Gramer Yapısına Bir Bakış", s. 349.

ne yahut *minhum* (içlerinden) kelimesindeki *hum* zamirine matuf olduğu da ileri sürülmüş; ancak bu üç görüş, açık bir ismin mecrur ve mahzuf bir kelimeye atfının (muzhar isminin muzmara atfı) yakışıksız veya hoş olmadığı gerekçesiyle tercihe şayan bulunmamıştır.

IV. Ebû Ubeyde'ye göre, Arapların dilsel örflerinde, söz uzayıp çoğaldığında, tıpkı Hımik'in *lā yebʿaden ḳavmilleẕīne hum semmū'l-udāti ve āfetu'l-cuẕr / en-nāzilīne bi-kulli muʿterikin ve'ṭ-ṭayyibūne meʿāḳidi'l-ʿuẕr* şeklindeki beyitlerinde olduğu gibi, merfu bir kelimeyi mansuba dönüştürmek, daha sonra tekrar merfuya dönmek gibi bir üslûp tarzı vardır. Bu ayette de aynı üslûp kullanılmıştır.[73]

Mansub Olması Gereken Kelimenin Merfu Kılınması (5. Mâ'ide, 69. Ayet)

Allah'a, ahiret gününe iman etmek ve iyi davranışlarda bulunmak koşuluyla Ehl-i Kitab'ın da uhrevi kurtuluşa erişip erişemeyeceği problemi üzerine yapılan tartışmalarda sıkça gündeme gelen bu ayette mealen şöyle denilmiştir: "İman edenler ile Yahudiler, Sabiiler ve Hıristiyanlardan Allah'a ve ahiret gününe inanıp iyi işler yapanlar için aslâ korku yoktur; onlar üzülecek de değillerdir".

Ayetin Arapça söz diziminde gramer hatası olduğu ileri sürülen kelime, 'Sabiiler' anlamındaki *eṣ-ṣābi'ūn* kelimesidir. Zira, bu kelimenin, nahivdeki yerleşik kurala göre ayetin evvelindeki *inne* edatının ismine matuf olması hasebiyle mansub (*ṣābi'īn* şeklinde) okunması gerekir. Ancak, mushafta, *eṣ-ṣābi'ūn* şeklinde merfu olarak kaydedilmiş ve çoğunluk da bu şekilde okumayı tercih etmiştir. Buna mukabil, Ubeyy b. Ka'b, İbn Mes'ûd ve İbn Kesîr'in mansub okudukları da nakledilmiştir.[74] Kelimenin mushafta merfu olarak kaydedilmiş olmasına dair çeşitli izahlar yapılmıştır. Tamamı dile dayalı bu izahlardan kayda değer olanları şu şekilde özetlenebilir:

1. el-Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'e göre, *eṣ-ṣābi'ūn* kelimesi, takdim-tehir sebebiyle merfu kılınmıştır. Buna göre ayetin takdirî anlamı şu şekilde olur: "İman edenler ile Yahudilerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp iyi işler yapanlar için aslâ korku yoktur; onlar üzülecek de değillerdir. Sabiiler ve Hıristiyanlar için de aynı hüküm geçerlidir" (*ve'ṣ-ṣābi'ūne ve'n-naṣārā keẕālik*). Sîbeveyh,

[73] Bu izahlar için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecāzu'l-ḳur'ān*, I. 142-143; Taberî, *Cāmiʿu'l-beyān*, VI. 26-27; Zeccâc, *Meʿānī'l-ḳur'ān*, II. 130-132; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *Muşkilu iʿrābi'l-ḳur'ān*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1987, I. 212; Zemahşerî, *el-Keşşāf*, I. 582; Fahruddîn er-Râzî, *Mefātīḥu'l-ġayb*, XI. 106; Kurtubî, *el-Cāmiʿ*, VI. 11-12; Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Baḥru'l-muḥīt*, Riyad t.y., III. 395-396; Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadīr*, I. 537.

[74] Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadīr*, II. 62.

ayetteki takdim-tehirle ilgili olarak cahiliye dönemi şairlerinden Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî'nin şu beytini şahit getirmiştir: *Ve illā fa'lemū ennā ve entum buğātun mā baḳīnā fī şikāk* (Aksi hâlde şunu biliniz ki, anlaşmazlık içinde bulunduğumuz sürece bizler isyancı insanlarız. Keza siz de isyancı insanlarsınız).

Zemahşerî, ayette niçin takdim tehir yapıldığı sorusunu, "iman edip iyi davranışlar sergilemek koşuluyla, tıpkı iman edenler ve Yahudiler gibi, Sabiilerin de bağışlanacaklarına dikkat çekmek için" şeklinde cevaplamış; Fahruddîn er-Râzî ise, *eṣ-ṣābi'ūn* kelimesinin kendisinden önceki mansub kelimelere atfedilmeyip haberi mahzuf bir mübteda konumunda zikredilmiş olmasına dair oldukça ilginç bir izah getirmiştir. Bu izaha göre, ayette ismi zikredilen din topluluklarının içinde en sapkın olanlar Sabiilerdir. Buna rağmen Allah, "Bu fırkaların tümü, iman edip iyi davranışlarda bulunurlarsa Allah onların tövbelerini kabul eder ve günahlarını bağışlar. O, mezkur şartlar dahilinde Sabiileri bile bağışlar." demek istemiştir.

II. Ahfeş ve Kisâ'î'ye göre, *eṣ-ṣābi'ūn* kelimesi daha önce geçen *hādū* fiilindeki merfu zamire matuftur. Ancak Zeccâc bu izahın iki bakımdan tutarsız olduğunu belirtmiştir. Birincisi, tekit yapılmadıkça merfu zamire atıf yapılmasının yakışıksız olduğu; ikincisi ise, atfedilen kelime ile kendisine atıf yapılan kelime arasındaki müşarekettir. *eṣ-Ṣābi'ūn* kelimesinin *hādū* fiilindeki zamire matuf olduğu kabul edildiği takdirde, Sabiileri Yahudilerin kapsamında değerlendirmek gerekir; ki, bu, olası bir şey değildir.

III. Ayetin evvelindeki *inne* edatı *ne'am* (evet) anlamında kullanılmıştır. Bu kullanımın Arap şiirindeki şahidi, Kays b. er-Rukayyât'ın şu beytidir: *Ve yeḳulne şeybun ḳad 'alāk ve ḳad kebirte / fe-ḳultu inneh* (Kadınlar, 'Saçlarına ak düştü ve artık yaşlandın' derler. Ben de dedim ki 'evet' [artık yaşlandım]).

Ahfeş, bu beyitteki *inne(h)* kelimesinin 'evet' anlamında kullanıldığını; kelimenin sonundaki *he* harfinin ise susarak vakıf yapmayı (sekte) ifade ettiğini belirtmiştir. Hülasa, bu izaha göre, *eṣ-ṣābi'ūn* kelimesi mübteda olarak merfu, haberi ise mahzuftur.

IV. Ferrâ'ya göre kelimenin merfu kılınış sebebi, ayetin evvelindeki *inne* edatının amel etme yönünden zayıf olmasıdır. Söz konusu edat bu durumda haberine değil, sadece ismine etki eder.[75]

[75] Bu izahlar için bkz. Ferrâ', *Me'ānī'l-ḳur'ān*, I. 310-311; Zeccâc, *Me'ānī'l-ḳur'ān*, II. 192-194; Mekkî b. Ebî Tâlib, *Muşkil*, I. 232-233; Zemahşerî, *el-Keşşāf*, I. 632; Fahruddîn er-Râzî, *Mefātīḥu'l-ğayb*, XII. 51; Kurtubî, *el-Cāmi'*, VI. 159-160; Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadīr*, II. 62.

Mansub Olması Gereken Kelimenin Merfu Kılınması (20. Tâhâ, 63. Ayet)

"Dediler ki: Bu ikisi gerçekten sihirbazdır. Sizi sihirleriyle yurdunuzdan çıkarmak ve sizin bu güzel yolunuzu ortadan kaldırmak istiyorlar," mealindeki 20. Tâhâ, 63. ayette lahn olarak görülen husus, *inne*nin ismi konumundaki *hāẕānī* kelimesinin mansub (*hāẕeyni*) gerekirken merfu biçiminde (*hāẕāni*) kaydedilmiş olmasıdır.

Kıraat alimleri, tartışma konusu olan *in hāẕānī le-sāḥirānī* (Bu ikisi gerçekten sihirbazdır.) ifadesini farklı şekillerde okumuşlardır. Mesela, Ebû Amr ifadeyi, *inne hāẕeyni le-sāḥirānī* şeklinde okumuş ve rivayete göre "Bu ifadeyi *inne hāẕāni* şeklinde okumaktan hayâ ederim," demiştir. Ferrâ', Ebû Amr'ın ayeti bu şekilde okumasında, Hz. Osman'a isnad edilen "Kur'an'da bazı hatalar var; ancak, Araplar bu hataları dilleriyle düzelteceklerdir," şeklindeki rivayetle ihticac ettiğini söylemiştir.

Sahabeden Hz. Osman ve Hz. Âişe'nin, tâbiînden el-Hasen el-Basrî, Sa'îd b. Cubeyr ve İbrâhîmi en-Neha'î'nin, kurrâdan Îsâ b. Ömer ve Âsım el-Cahderî'nin de bu şekilde okuduğu belirtilmiştir. Zuhrî, el-Halîl b. Ahmed, Mufaddal, Ebân b. Osmân, İbn Muhaysın ve Âsım –Hafs'ın rivayetine göre– ise, *in hāẕāni* şeklinde okumuşlardır. Öte yandan, İbn Kesîr, kelimenin sonundaki *nūn* harfini şeddeli olarak *hāẕānni* biçiminde; Medineliler ve Kûfeliler ise, *inne hāẕāni le-sāḥirāni* şeklinde okumuşlardır.

Kurtubî bu üç kıraatten ilkinin, i'raba uygun mushafa aykırı olduğunu; ikincisinin hem i'raba hem mushafa uygun olduğunu; üçüncüsünün ise, mushafa uygun i'raba aykırı olduğunu belirtmiştir. Nehhâs'ın kıraat imamlarından nakledildiğini belirttiği bu üç kıraatin dışında İbn Mes'ûd'un, aynı ifadeyi *in hāẕāni illā sāḥirānī* diye okuduğu da rivayet edilmiştir. Kisâ'î, İbn Mes'ûd'un kıraatini *in hāẕāni sāḥirāni* şeklinde aktarmış; Ferrâ' ise, bu ifadenin Ubeyy b. Ka'b tarafından *in ẕāni illā sāḥirāni* biçiminde okunduğu belirtmiştir.

Müfessirler, lahn bulunduğu ileri sürülen *in hāẕānī le-sāḥirāni* şeklindeki kıraatin tevcihine ilişkin çeşitli izahlar getirmişlerdir. Bu izahları maddeler hâlinde özetlemek gerekirse;

1. Sîbeveyh, Ebû'l-Hattâb el-Ahfeş, Ebû Zeyd el-Ensârî, Kisâ'î ve Ferrâ' gibi meşhur Arap dilcilerinden nakledildiğine göre, Benû Hâris b. Ka'b (Belhars b. Ka'b), Kinâne ve Has'am kabileleri, müsenna (ikil) kelimeleri her üç hâlde de (ref', nasb ve cer) *elif*le okumuşlardır. Bu kabilelerin lehçelerinde, *cā'e'z-zeydān* (iki Zeyd geldi), *ra'eytu'z-zeydān* (iki Zeyd'i gördüm) ve *merartu bi'z-zeydān* (iki Zeyd'e uğradım) gibi kullanımlar mevcuttur.

Ferrâ', bu münasebetle Arap şiirinden bazı örnekler sunmuş ve bu şiirlerin birinde, *inne ebāhā ve ebā ebāhā ḳad beleğā fi'l-mecdi ğāyetāhā* (şüphesiz onun babası ve babasının babası şan-şöhrette zirveye ulaştılar) şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Gramer kurallarına göre, *inne ebā ebīhā* ve *ğāyeteyhā* olması gerekirken, burada genel kullanıma aykırı bir ifadeye yer verilmiştir.

Ancak, tartışma konusu olan kıraatin tevcihine ilişkin serdedilen izahlar arasında 'en makul ve muteber' şeklinde nitelenen bu izah biçiminde bazı problemler mevcuttur. Şöyle ki, adı geçen Arap kabilelerinin müsenna kelimeleri i'rabın her üç hâlinde de *elif*li okudukları pekâlâ doğru olabilir. Ancak, bu durumda karşımıza başka bir sorun çıkmaktadır. Zira, Hz. Osman'ın, Zeyd b. Sâbit'in başkanlık ettiği Kur'an'ı istinsah komisyonuna, herhangi bir kelimede ihtilaf edildiği takdirde, Kureyş lehçesinin esas alınması gerektiğine ilişkin bir talimat verdiği ve istinsah sırasında ihtilafa sebep olan *et-tābūt* kelimesinin sonundaki *tā* harfinin bu talimat gereği anılan lehçeye göre açık olarak yazıldığı bilinmektedir. Bu bilgi esas alındığı takdirde, ilgili ayetteki ifadeyi, Belhars, Kinâne veya Has'am kabilelerinin lehçelerine göre izah etmek doğru değildir. İbnu'l-Enbârî gibi bazı alimler bu problemi fark ettikleri için olsa gerek, müsenna kelimeleri anılan şekilde okuma biçiminin Kureyş lehçesinde de mevcut olduğu kaydını düşmüşlerdir.[76]

11. Ayetteki *in* (*inne*) edatı, *ne'am* (evet) anlamındadır. Sîbeveyh ve Kisâ'î, Arapların bu edatı *ne'am* anlamında kullandıklarını belirtmişlerdir. Sîbeveyh, ayrıca bu edatın yine 'evet' anlamındaki *ecel* kelimesi karşılığında kullanıldığını da ifade etmiştir. Diğer taraftan, Hz. Peygamber'in bir hutbesine, *inne'l-ḥamdu li'llāh* diye başladığı kaydedilmiştir. Bu ifadede, *el-ḥamd(u)* kelimesi, *inne*den sonra merfu okunmuştur. Buradaki *inne* edatı *ne'am* (evet) anlamında olup nasb etme fonksiyonu yoktur.

Bu izah ilk bakışta oldukça makul gözükmektedir. Ancak, bu izahı teyit maksadıyla Hz. Peygamber'e birtakım garip sözler isnad edilmesi kanaatimizce çok doğru bir yaklaşım değildir. Mesela Hz. Ali'nin dilinden aktarılan bir rivayette şu ifadelere yer verilmiştir: "Ben Resulullah'ın hutbede kaç kere *inne'l-hamdu lillāh* diye söze başlayıp, ardından 'Ben Kureyş'in en fasihiyim; benden sonra en fasih olan kişi ise, Ebân b. Sa'îd el-Âss'tır,' dediğini işittim."[77]

[76] Bkz. Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî İbnu'l-Cevzî, *Zādu'l-mesīr fī 'ilmi't-tefsīr*, Beyrut 1987, V. 298; Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmū'u fetāvā*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed, Riyad 1991, XV. 250.

[77] Kurtubî, *el-Câmi'*, XI. 146.

Kuşkusuz, Hz. Peygamber, Kureyş'in en fasih olan kişisidir. İkinci en fasih kişi ise pekâlâ Ebân b. Sa'îd el-Âss olabilir. Ancak, bu rivayette garip olan husus, Hz. Peygamber'in, hutbeye çıkıp *inne'l-ḥamdu* dedikten sonra âdeta bu sözüne şifahi bir dipnot düşercesine, "Bakın *inne*den sonra mansub okumam gerekirken merfu okudum. Sakın bunun bir yanlış olduğunu vehmetmeyin. Zira ben sizin en fasih olanınızım," takdirinde muktezayı hâle büsbütün aykırı bir söz sarf etmiş olmasıdır.

III. Kelime, gizli bir şan zamirinden ötürü merfu kılınmıştır. Buna göre, gizli şan zamiri *inne*nin ismi, *hāẕāni* ise haberidir. *Lesāḥirāni* kelimesine gelince; bu kelimeyi de gizli bir *humā* zamiri ref' etmiştir. Buna göre cümlenin takdirî söz dizimi, *innehū hāẕāni lehumā sāḥirāni* şeklinde olur. Zeccâc bu münasebetle mübtedanın mahzuf olduğunu belirtmiş; ancak, İbn Cinnî bu izahı kabul etmemiştir. Çünkü, burada hazfedildiği belirtilen *humā* zamiri, marife olmadıkça hazfedilemez. Marife olduğunda ise *lām* ile tekit edilmesine gerek kalmaz. Ayrıca, müekkedin hazfedilmesinden sonra müekkidin ibka edilmesi uygun değildir.

IV. *İn* edatı olumsuzluk için kullanılan *mā* anlamındadır. *Lesāḥirāni* kelimesindeki *lām* ise *illā* mânâsındadır. Buna göre, ifadenin takdiri, *mā hāẕāni illā sāḥirāni* şeklinde olur. Hem mushafa hem de i'raba uygun düşen bu izahın Kur'an'daki delili, "hiç kimse yoktur ki, üzerinde bir koruyucu/denetleyici bulunmasın." mealindeki *in kullu nefsin lemmā ʿaleyhā ḥāfiẓ* (86. Târık 4) ayetidir.

V. *İn* edatı *inne*nin muhaffefidir. Bu yüzden ismini nasb etme fonksiyonu yoktur. *Hāẕāni* mübteda, *le-sāḥirāni* haberdir. *Lesāḥirāni* kelimesinin evvelindeki *lām* ise, *inne*den muhaffef olan *in* ile olumsuzluk mânâsındaki *in* edatını ayıran lâm-ı fârikadır.

VI. Bazı Kûfelilere göre, *hāẕāni* kelimesindeki *elif*, *yefʿalāni* fiilindeki *elif*e benzer ve bu yüzden değişmez.

VII. İbn Keysân'a (ö. 320/932[?]) göre, *hāẕā* kelimesi, ref', nasb ve cer durumunda değişmemektedir. Binaenaleyh, kelimenin müsennasının değişmemesi de pekâlâ mümkündür.[78]

[78] Bu izahlar için bkz. Ferrâ', *Meʿānī'l-ḳur'ān*, II. 183-184; Taberî, *Cāmiʿu'l-beyān*, XVI. 180-181; Zeccâc, *Meʿānī'l-ḳur'ān*, III. 361-364; Mekkî b. Ebî Tâlib, *Muşkil*, II. 466-467; Zemahşerî, *el-Keşşāf*, II. 543; Râzî, *Mefâtīḥu'l-ġayb*, XXII. 74-79; Kurtubî, *el-Cāmiʿ*, XI. 144-147; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥīṭ*, VI. 255; Şevkânî, *Fetḥu'l-ḳadīr*, III. 373; Âlûsî, *Rūḥu'l-meʿānī*, XVI. 221-223.

Sonuç

Görüldüğü gibi, müfessirler, ilgili ayetlerde lahne konu olan kelimeleri gramatik açıdan bir şekilde izah etmişlerdir. Bu izahların bazıları tartışmaya açık olmakla birlikte, meseleye nahivci mentalitesiyle yaklaşıldığında, İbn Kuteybe'nin de belirttiği gibi, "elhamdülillah ortada hiçbir problem kalkmamaktadır".[79] Zira, lahn bulunduğu iddia edilen kelime ve terkiplerin, Tâhir b. Âşûr'un deyişiyle, gerek Arapların dilsel örflerinde gerekse bu dilin fesahat ve belâgatında mutlak surette bir karşılığı vardır.[80]

Konuyla ilgili rivayetlere gelince; bu rivayetlerin önemli bir kısmı, gerek sübut gerekse delalet açısından birtakım illetlerle malüldür. Bununla birlikte, Buhârî ve Muslim'in sıhhat şartlarına uygun olduğu belirtilen Hz. Âişe'den gelen rivayete itibar edildiği takdirde, Kur'an'ın birkaç ayetinde kâtiplerden kaynaklanan genel gramer kurallarına aykırı şekilde yazılmış bazı kelimelerin bulunduğu söylenebilir. Ancak, söz konusu ibarelerde tartışma konusu olan kelimeler, gerçekte Arap dilinde işlek olmayan (şâz) kurala göre yazılmıştır. Bu kelimeler, en kötü ihtimalle yanlış yazılmış olsa dahi, son kertede hiçbiri anlamı bozacak bir keyfiyete sahip değildir.

[79] İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-kur'ân*, s. 57.
[80] Tâhir b. Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, Tunus t.y., VI. 270.

KUR'AN'DA FARKLI DİLLERE AİT KELİME BULUNUP BULUNMADIĞI TARTIŞMASI

Giriş

Kur'an'da Arapça dışında başka bir dile ait kelime bulunup bulunmadığı tartışması ilk bakışta faydasız, hatta anlamsız bir tartışma olarak görülebilir[1] ve bu çerçevede, "Kur'an birçok ayette kendisini *apaçık bir Arapça* ile indirilmiş bir kitap olarak tanımlamasına karşın böyle bir tartışmanın malumu ilamdan öte ne değeri var?" şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Ne var ki, kökenleri irdelendiğinde, sözü edilen tartışmanın malumu ilam veya salt entelektüel bir tecessüsün giderilmesi gibi basit bir temele irca edilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki, tartışmaya taraf olan gruplardan birinin başını, Sünni muhitin dinin asıllarını anlama yöntemine damgasını vuran Şâfi'î'nin (ö. 204/819) çektiği göz önünde bulundurulduğu takdirde, problemin bünyesinde oldukça anlamlı unsurların barındığını tahmin etmek pek güç olmayacaktır.

İşte bu mülahazadan hareketle, bu çalışmada, Şâfi'î'yi ısrarla Kur'an'da yabancı kökenli kelime bulunmadığı tezini savunmaya ve aksi görüş ileri sürenlere şiddetle karşı çıkarak, dilsel bir olguyu âdeta teolojik bir dogma gibi takdim etmeye sevk eden muhtemel sâikleri belirlemeye çalışacağız. Ancak, bundan önce, özellikle Şâfi'î'den sonra ivme kazanan bu tartışmanın tarihsel arka planını ve tartışmaya katılan tarafların yaklaşımlarını genel bir çerçeve içerisinde incelemede fayda görüyoruz.

Tartışmanın Tarihsel Arka Planı

İslam'ın ilk dönemlerinde Kur'an'da yabancı kökenli kelime bulunup bulunmadığı sorunuyla yüzleşen sahabe ve tâbiîn alimlerinin konuya müspet açıdan yaklaştıkları ve Kur'an'da yabancı kökenli birtakım kelimelerin mevcudiyetini yadsımadıkları erbabınca malumdur. Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkān*'da yüzden fazla kelimeyi yabancı kökenli kelimeler kategorisine dahil ederken, bu kelime-

[1] Bu tarz bir değerlendirme için bkz. Mustafa Ünver, "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yayınları, Ankara 1998, s. 163.

lerin yabancı kökenli olduklarına dair verdiği bilgilerin kaynakları arasında sık sık İbn Abbâs (ö.68/687), Mucâhid (ö. 104/722), Dahhâk (ö. 105/723) gibi sahabe ve tâbiîn alimlerine atıfta bulunmuş olması da bu tarihsel gerçeği teyit etmektedir.[2] *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān* adlı eserinde, özel isimler dışında yabancı kökenli 275 Kur'ani kelimeye yer veren Arthur Jeffery, ilk dönem müfessirlerinin Kur'an'da pek çok yabancı kelimenin mevcudiyetini kabul ettiklerinin açıkça bilindiğini; ancak, aradan çok zaman geçmeden Kur'an'ın ezelî olduğu düşüncesinin dallanıp budaklanmasıyla birlikte, bu gerçeğin hararetle inkâr edilmeye çalışıldığını belirtmektedir.[3] Jeffery'nin bu tespitinden hareketle, konunun aktüel bir problematik hâline gelişinin miladını, *ḫalḳu'l-ḳur'ān* meselesinin ilgili taraflar arasında hararetle tartışıldığı hicrî II. asrın sonları ile III. asrın ilk yılları olarak belirlemek mümkündür.

Bilindiği gibi, bu dönem, düşünsel açıdan Mutezileden yana tavır koyan ve Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesini devletin resmî görüşü olarak ilan eden Abbasi halifesi Me'mûn'nun (ö. 786/ 833) saltanat yıllarına rastlamaktadır.[4] Keza aynı dönem, Şâfi'î'nin *ḫalḳu'l-ḳur'ān* tartışmasının merkez üssü konumundaki Bağdat'a gelip gittiği ve burada belli aralıklarla ikamet ettiği yıllara denk düşmektedir.[5] Bu tarihsel mütekabiliyet göz önüne alındığında, Şâfi'î'nin evvelemirde Arapçaya vurgu yapmak suretiyle dil eksenli bir Kur'an tanımı geliştirmesini ve bu çerçevede Kur'an'da hiçbir yabancı kelime bulunmadığı konusunu gündeme getirmesini salt lisani bir teori olarak izah etmek pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim, M. Watt, bunun, bir lisani teori olmaktan öte teolojik bir dogma olduğunu söylemekte ve günümüz alimlerinin meselenin bu boyutunu göz ardı ederek Kur'an dili ile Arapçanın çağdaş türleri arasındaki ilişkiyi tamamıyla lisani bir düzeyde inceleme eğiliminde olduklarını söylemektedir.[6]

Tartışmayla İlgili Genel Mülahazalar

Suyûtî, *el-İtḳān* adlı eserinde tartışmaya ilişkin olarak şunları kaydetmiştir:

> Alimler Kur'an'da Arap dili dışında kelimeler bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşlere sahiptir. Aralarında Şâfi'î, İbn

[2] Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 180 vd.
[3] Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Kahire 1937, s. 4-5.
[4] Bu konuda geniş bilgi için bkz. Talat Koçyiğit, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984, s. 192 vd.; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, Ankara 1999, s. 40 vd.
[5] Bu konuda bkz. Muhammed Ebû Zehre, *eş-Şāfi'ī*, Beyrut t.y., s. 29-30.
[6] Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 101.

> Cerîr, Ebû Ubeyde, Kâdî Ebû Bekr ve İbn Fâris'in de yer aldığı çoğunluk ulema, 'Arapça Kur'an' (*ḳur'ânen 'arabiyyen*: 12. Yûsuf, 12) ve "Eğer bu (ilahi kelamın) Arapça dışında bir dilde (indirilmiş) bir hitâbe olmasını dileseydik, onlar (şimdi onu reddedenler) bu defa 'Neden onun mesajları anlaşılır bir şekilde ifade edilmemiş? Hayret! Arapça dışında bir dil(de indirilmiş bir mesaj bu) ve (tebliğ eden de) bir Arap (elçi)?' diyeceklerdi." (41. Fussilet, 44) mealindeki ayetlere dayanarak Kur'an'da yabancı kökenli kelimelerin bulunmadığı görüşünü savunmuşlardır. Şâfi'î, aksi görüşte olanlara şiddetle karşı çıkmıştır.[7]

Tâbiîn alimlerinden Ebû Meysere'nin (ö. 63/683) "Kur'an'da her dilden kelimeler mevcuttur" şeklindeki görüşünden hareketle Kur'an'da *mu'arreb* (Arapçalaştırılmış) kelimelerin bulunduğunu savunan Suyûtî, bunun hikmetini şöyle izah etmiştir:

> Kur'an'da bu gibi kelimelerin kullanılmasındaki hikmet, onun, önceki ve sonraki toplumların ilimleri ile her konudaki bilgiyi kapsamasıdır. Bu itibarla, Kur'an'ın, her şeyi ihata etmesi bakımından değişik dil ve lugatlara yer vermesi zorunluydu. Bu yüzden Arapların çokça kullandıkları, kulağa hoş gelen ve telaffuzu kolay olan her dilden kelimeler Kur'an diline girmiştir. İbn Nakîb'in bu hususu açıklama bağlamında şöyle bir ifadesine tanık oldum: Kur'an'ın diğer semavi kitaplardan farklı özelliklerinden biri de şudur: Söz konusu kitaplarda, nazil oldukları toplumun dili dışında hiçbir yabancı kelime yoktur, Kur'an'da ise tüm Arap lehçelerine ait kelimeler bulunmasının yanında Arapça olmayan, Rumca, Acemce ve Habeşce gibi dillerden de pek çok kelime ihtiva etmesidir. "Biz her peygamberi kendi toplumunun diliyle gönderdik..." (14. İbrâhîm, 4) ayetinden de anlaşıldığı üzere, Allah Teâlâ her topluma, kendi dilini konuşan bir peygamber göndermiştir. Oysa Resulullah bütün toplumlara peygamber olarak gönderilmiştir. Bu yüzden, kendisine indirilen kitapta, kendi halkının dili esas olmakla birlikte, her milletin dilinden kelimeler yer almaktadır.[8]

Anlaşılan o ki, Suyûtî'nin burada 'hikmet' dediği şey, gerçek bir hikmet olmaktan çok, aslında her şeyin bilgisini ve çözüm yolunu nasslarda arama anlayışının 'keşfedilmiş bir hikmet' olarak takdim edilmesidir. Kaldı ki, o, sadece hikmeti keşfetmekle kalmamış, terzilik, kuyumculuk, züccaciyecilik, demircilik, (kuru) temizlemecilik,

[7] Suyûtî, *el-İtḳān*, (Beyrut t.y), I. 178. Ayrıca bkz. Ebû'l-Huseyn Alî b. Ebî Alî el-Âmidî, *el-İḥkām fî uṣûli'l-aḥkām*, Beyrut 1996, I. 40-41.

[8] Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 178-179.

aşçılık, dalgıçlık, boyacılık, kasaplık vb. akla gelebilecek her türlü meslek dalının Kur'ani referanslarını bulmak suretiyle, keşfettiği bu hikmetin müşahhas örneklerini de ortaya koymayı başarmıştır(!).[9]

Öte yandan, onun, kendi görüşünü desteklemek amacıyla İbn Nakîb'den (ö. 698/1298)[10] naklettiği görüş de ilginç olması bakımından üzerinde durmaya değer niteliktedir. Zira, İbn Nakîb, Kur'an'ın yabancı kelimeler ihtiva etmesini, onu diğer semavi kitaplardan farklı/üstün kılan bir özellik olarak takdim etmiştir. Onun, diğer semavi kitapların yabancı kelime içermediğinin tespitini nasıl yaptığı sorusu bir tarafa, Allah'ın, mesajı tebyin görevlerini ifâ etmeleri için her peygamberi kendi toplumunun diliyle gönderdiğini ifade ettiği ayeti, Hz. Peygamber'in tüm insanlığa elçi olarak gönderildiğine delil göstermesini, ilmî istidlalin imkân sınırları dahilinde izah etmek pek mümkün gözükmemektedir. Şu hâlde, bunun izahını başka bir zeminde aramak icap etmektedir; ki, kanaatimizce bu da hamiyet-i diniye eğiliminden başka bir şey olmasa gerektir.

Kuşkusuz, insanlık tarihi boyunca her din mensubunun kendi dinini ve kitabını diğer dinlerden üstün görme eğilimi hep var olagelmiştir. Nitekim Kur'an'daki, Yahudi ve Hıristiyanlann, kendilerini "Allah'ın oğullan ve sevgili kullan" şeklinde tavsif ettiklerine ilişkin değini de[11] insanoğlunun doğasında mündemiç bulunan bu zaafa işaret etmektedir. Özellikle farklı din mensuplarının bir arada yaşadıkları çevrelerde dozu daha da artan hamiyet-i diniye olgusu, tarihsel süreçte yalnızca belirli bir dinin veya o dinin kitabının üstün olduğu iddialarıyla sınırlı kalmamış, zaman zaman dilin üstünlüğüne ve kutsallığına dair teoriler dahi gündeme getirilip hararetle savunulmuştur.[12] Ancak, burada şunu belirtmek gerekir ki, gerekçesi her ne olursa olsun, İbn Nakîb'in yorumunda da belirgin bir şekilde kendisini ifşa eden bu tür bir eğilimin nesnel kriterlerle tashih edilmesi imkânsızdır.

Yukarıda sözü edilen ayetten Şâfi'î'nin yaptığı çıkarsama, İbn Nakîb'in yorumundan çok daha ilginçtir. Zira o, bu ayetin, Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığının Kur'ani delili olduğunu

9 Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 162-163.

10 Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân b. Hasen İbn Nakîb, aslen Belhli olup hicrî 611 tarihinde Kudüs'te doğmuş, 698/1298 yılında aynı yerde ölmüştür. Zühd ve takvasıyla tanınan İbn Nakîb'in, *et-Taḥrīr ve't-taḥbīr li akvāli e'immeti't-tefsīr fī me'ānī kelāmi's-semī'i'l-baṣīr* ismini taşıyan elli kusür ciltlik –Şârânî'nin kaydına göre yüz ciltlik– bir tefsir yazdığı belirtilmektedir. Bkz. Kâtib Çelebi, *Keşfu'ẓ-ẓunūn*, I. 358.

11 5. Mâ'ide, 18.

12 Bu konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Dücane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul 1997, s. 137 vd.

ileri sürmektedir.[13] Onun bu konuda serdettiği görüşlere ilişkin değerlendirmelerimizi mahfuz tutmak kaydıyla, burada şimdilik anılan ayetin Kur'an'da yabancı kelime bulunup bulunmadığı meselesiyle uzaktan yakından hiçbir ilgisi bulunmadığını; dahası, ayetteki vurgunun, Allah'ın görevlendirdiği her peygamberin kendi halkının diliyle gönderilmesinin, ilahi mesajın tebyin edilmesine (açıklanması) matuf olduğunu belirtmekle yetiniyoruz.[14] Nitekim, İslam hukuk tarihindeki ekstrem literalizmin en meşhur iki temsilcisinden biri olan Endülüslü alim İbn Hazm (ö. 456/1063) dahi böyle bir anlayışa tahammül edememiştir. Zira o, *el-İḥkām fī uṣūli'l-aḥkām* adlı eserinde dillerin üstünlüğü teorisiyle ilgili açtığı başlık altında zikrettiği bu ayet çerçevesinde, Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesinin Peygamber'in ilahi mesajı kendi toplumuna anlatmasından başka bir amaç taşımadığını belirtmiştir.[15]

Burada yeri gelmişken, Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığını savunan zümrenin, görüşlerine delil olarak gösterdikleri diğer ayetlere de kısaca temas etmekte fayda görüyoruz. Bilindiği gibi, muhtelif ayetlerde Kur'an'ın apaçık bir Arapça olduğu ve Arap diliyle vahyedildiği belirtilmektedir.[16] Bu ayetler incelendiğinde, hiçbirinin Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığına delil teşkil edecek bir içerik taşımadıkları görülür. Zira, Kur'an'ın Arapça olarak indirilişi, 12. Yûsuf, 2[17] ve 43. Zuhruf 3. ayette 'akletme' ve 'düşünme' ile; 26. Şu'arâ', 195 ve 42. Şûrâ, 7. ayette 'uyarma' ile, 39. Zümer, 28. ayette ise 'sakınma' ile irtibatlandırılmıştır. Nitekim Kur'an'ın saf Arapça olduğunu savunanların "Şayet onda yabancı kökenli kelimeler bulunsaydı, bundan Kur'an'ın tümüyle Arapça olmadığı gibi bir sonuç çıkardı," şeklinde bir gerekçe ileri sürdüklerini kaydeden Şevkânî (ö. 1250/1834), mezkur görüş sahiplerinin, kendisiyle istidlal edil-

[13] Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *er-Risāle*, nşr. M. Seyyid Kîlânî, İstanbul t.y., s. 27.

[14] İlgili ayetin meali şöyledir: "Biz her elçiyi, mutlaka kendi halkının diliyle gönderdik ki (mesajı) onlara açık bir biçimde ulaştırabilsin" (14. İbrâhîm, 4).

[15] Ebû Muhammed Alî İbn Hazm, *el-İḥkām fī uṣūli'l-aḥkām*, Beyrut 1984, I. 35. İbn Hazm ayrıca, dilde üstünlük aramanın saçma olduğunu, böyle bir düşünceyi savunabilmek için nassın otoritesine başvurulması gerektiğini oysa bu konuda hiçbir nassın mevcut olmadığını söylemektedir. Bkz. İbn Hazm, *el-İḥkām*, I. 35.

[16] Bkz. 12. Yûsuf, 2; 13. Ra'd, 37; 16. Nahl, 103; 20. Tâhâ, 113; 26. Şu'arâ', 195; 39. Zumer, 28; 41. Fussilet, 3, 44; 42. Şûrâ, 7; 43. Zuhruf, 3; 46. Ahkâf, 12.

[17] Kur'an'ın Arapça olarak indirilişini akletme ile irtibatlandıran bu ayet, Şafii mezhebine mensup bir müfessir olan İbn Kesîr (ö. 774/1372) tarafından şöyle tefsir edilmiştir: "Kur'an Arapça indirilmiştir; çünkü Arapça dillerin en fasihi, en açığı, en zengini ve en fazla anlam örgüsüne sahip olan dildir. Bu itibarla Allah, en üstün kitabı, en üstün dille, en üstün peygambere en üstün meleklerin elçiliğinde indirmiştir". Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl İbn Kesîr, *Tefsīru'l-ḳurʾāni'l-ʿaẓīm*, Beyrut 1983, II. 466.

meye müsait hiçbir delil ortaya koyamadıklarını belirtmesinin ardından konuyu özetleyerek, Kur'an'da Rumca, Hintçe, Farsça ve Süryanice kökenli kelimeler bulunduğunu ve bu gerçeğin hiç kimse tarafından inkâr edilemeyeceğini ifade etmektedir.[18]

Dilin bir kültür varlığı, dahası, kültürü oluşturan öğelerin en başta geleni olduğu hatırlanırsa, Şevkânî'nin ortaya koyduğu yaklaşımın haklılık payı bir kat daha artar. Zira dil, bir ulustaki kültür hareketlerinin ve o ulusun başka toplumlarla olan kültür ilişkilerinin büyük ölçüde etkisinde bulunan bir olgudur. Bu itibarla, muhtelif diller arasında birtakım sözcükler, kurallar, söz dizgeleri ve anlatım şekilleri gibi ödünç öğelerin transfer edilmesini, yadsınamaz bir gerçeklik olarak kabul etmek gerekir.[19]

Kur'an'ın ilk ve doğrudan muhatapları olma sıfatını haiz Kureyş kabilesinin de herhangi bir insan toplumunun ortak özelliklerini taşıdığı göz önüne alındığında, onların tamamıyla izole bir toplum olduklarını, diğer komşu toplumlarla ve çevre kültürlerle hiçbir iletişim ve kültürel alışverişte bulunmadıklarını iddia etmek olanaksızdır. Kaldı ki, Kureyşliler, isimleriyle müsemma Kureyş suresinde de işaret edildiği gibi,[20] ticaretle uğraşan ve bu maksatla kışın Yemen, Habeşistan ve Güneydoğu Afrika ülkelerine, yazın da Şam, Filistin, Irak ve İran'a kadar uzanan ticari yolculuklar yapan, deyim yerindeyse, profesyonel tacir bir toplum olma özelliğine sahipti. Cahiliye döneminden beri bu işi sürdüren Kureyşliler, gittikleri bölgelerin insanlarıyla, ticari alışverişin yanı sıra insani ilişkiler kuruyorlar ve bu ilişkilerin sonucunda aynı zamanda bir kültürel alışveriş ortamı da gerçekleşmiş oluyordu. Kuşkusuz böyle bir ortamda farklı dillere sahip halklar arasında birtakım kelime ve kavram transferleri de vuku buluyordu.[21] Bu bağlamda, *ta'rîb* (Arapçalaştırma) faaliyetinin İslam öncesi dönemde dahi mevcut olduğunu, A'şâ ve İmri'u'l-Kays gibi cahiliye dönemi şairlerinin yabancı kökenli bazı kelimeleri Arapçalaştırdıklarını söyleyen Ahmed Emîn, Arap tacirlerin diğer toplumlardan getirdikleri ticari malların yalnız kendilerini değil, aynı zamanda isimlerini de ithal ettiklerini belirtmektedir.[22]

[18] Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuḥûl ilâ taḥkîki 'ilmi'l-uṣûl*, Beyrut 1995, s. 66.

[19] Diller arasındaki etkileşim ve alışverişler hakkında geniş bilgi için bkz. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara 1998, I. 137 vd.

[20] Adı geçen surede işaret edilen ticaret olgusu için bkz. Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, IV. 530-531; Yazır, *Hak Dini*, IX. 6155 vd.

[21] Râfi'î, *Târîḫu âdâbi'l-'arab*, I. 205-206; Ateş, *Tefsir*, I. 45.

[22] Emîn, *Ḍuḥa'l-islâm*, II. 248.

Öte yandan, Endülüslü müfessir İbn Atiyye'nin (ö. 546/1151) konuyla ilgili izahlarını okuduğumuzda, diller arasındaki bu iletişim, etkileşim ve sözcük alışverişi olgusunu, onun daha XII. yüzyılda çok açık bir şekilde dile getirdiğini görmekteyiz. İbn Atiyye, problemi temelinden çözümleyici izahını şöyle dile getirmiştir:

> İhtilaf konusu olan bu lafızlar, gerçekte yabancı kökenlidir. Ancak, şu da var ki, Araplar bu kelimeleri kullanmışlar, Arapçalaştırmışlar ve böylece sözü edilen kelimeler Arapça olmuşlardır. Kur'an'ın kendi dilleriyle nazil olduğu halis Araplar ile diğer diller arasında, ticaretler ve Kureyş'in kış ve yaz yolculukları dolayısıyla bazı (kelime) alışverişleri olmuştur. Sözgelimi, Musâfir b. Ebî Amr Şam'a, Ömer b. el-Hattâb, Amr b. el-Âs ve Umâre b. el-Velîd Habeşistan'a gitmişlerdir. Keza dil konusunda yetkin bir şahsiyet olan A'şâ da Hire'ye gitmiş ve o bölgenin Hıristiyanları ile yakın diyalog kurmuştur. İşte bu şekilde dillerine girmiş olan yabancı kelimelerden bazılarının harflerini değiştiren Araplar, telaffuzu zor yabancı kelimeleri de Arap dilinin telaffuzuna uyarlamışlar ve bunları şiir ve konuşmalarında kullanmışlardır. Böylece söz konusu kelimeler sahih Arapça hâline gelmiş ve Kur'an da bu Arapça standardına göre inmiştir...[23]

Yine Endülüs'te yetişen ünlü usûl alimi Şâtıbî (ö. 790/1388) de Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğine dair ayetlerde, onun yabancı kelime içerip içermediğine dair bir vurgunun mevcut olmadığını ifade etmesinin ardından, bahse konu tartışmaya ilişkin şunları kaydetmiştir:

> Kur'an'da yabancı kelime bulunup bulunmadığı meselesine gelince; eğer Araplar bu kelimeleri konuşuyor, bunlarla hitap ediyor ve mânâlarını anlıyorlarsa, bu konuyu bir problem hâline getirip tartışmanın anlamı yoktur. Çünkü Araplar, bu kelimeleri gündelik konuşmalarında kullanmışlarsa, artık o kelimeler Arapçanın malı olmuştur. Dikkat edilecek olursa, Araplar, yabancı kökenli hiçbir kelimeyi ait olduğu dildeki şekli üzere bırakmazlar. Onlar, kelimelerdeki harfleri mahreç ve sıfatları itibarıyla Arapçanın özellikleriyle örtüşmesi hâlinde herhangi bir değişiklik yapma lüzumu hissetmemişlerdir. Kaldı ki, bu tür kelimeler oldukça az sayıda olup Arapçalaşmışlardır. Şayet yabancı kelimelerin harfleri, tamamen veya kısmen Arap harflerinden farklılık arz ediyorsa, bu durumda Araplar mutlak surette o kelimeyi kendi dillerindeki harflere dönüştürerek almış-

[23] Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atiyye, *Muḳaddime*, (*Muḳaddimetān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān* içinde), nşr. Arthur Jeffery, Kahire 1972, 276-277. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 49-50; Zerkeşî, *el-Burhān*, I. 289.

lar ve hiçbir zaman onu yabancı dildeki orijinal telaffuzuyla kendi dillerine aktarmamışlardır. Yabancı kelimeler, Arapçanın kalıplarına uyduğu takdirde olduğu gibi, uymadığı takdirde ise bazı değişikliklerle Arapçaya aktarılmıştır. Bütün bunlardan sonra yabancı kökenli kelimeler Arapçaya eklemlenmiş ve Arapçanın malı olmuştur. Tıpkı irticalen söylenen sözcükler ve bunlar için uyarlanan vezinler gibi. Bu konu, Arap dili ile meşgul olanlar nezdinde bilinen bir husus olup, konu üzerinde herhangi bir tartışma ve problem yoktur.. Bütün bunların yanında, son devir alimlerinin konuyla ilgili görüş ayrılıkları üzerine herhangi bir şer'î hüküm bina edilmemekte ve bu tartışmanın sonucunda fıkhi bir problem de çözümlenmemektedir.[24]

Bu bağlamda, Şafii ekolüne mensup bir fakih olmakla birlikte bu tartışmada fıkıhtaki imamının aksine bir tercih ortaya koyan Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) görüşleri de anılmaya değer niteliktedir. Probleme olgusal açısından yaklaşan Gazâlî, Kâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) Kur'an'daki muarreb kelimelerin Arapça olduklarını ileri sürmesini ve bu çerçevede, sözü edilen kelimelere Arapça vezinler uyarlamaya çalışmasını bir zorlama olarak nitelemektedir. Yine o, Bâkıllânî'nin 16. Nahl, 103 ve 41. Fussilet, 44. ayetleri[25] delil göstererek, "Şayet içerisinde Arapça dışında bir kelime bulunsaydı Kur'an saf Arapça olmazdı," şeklinde ileri sürdüğü gerekçeyi de makul karşılamamaktadır. Gazâlî, ayrıca Kur'an'da Arapçalaşan ve Araplar tarafından kullanılan yabancı kökenli birkaç kelimenin bulunmasının Kur'an'ı Arapça bir kitap olmaktan çıkarmayacağını belirtmekte ve son olarak bu konuda Bâkıllânî'nin sergilediği türden zorlama yaklaşımlara hiç gerek olmadığını ifade etmektedir.[26]

Yukarıda görüşlerini aktardığımız üç alimin yaklaşımlarından ortaya çıkan sonuca göre, tartışma konusu olan meselenin tamamen dilsel ve olgusal bir nitelik arz ettiği ve çözümün de yine bu düzlemde pekâlâ mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki, Şâfiî'nin ortaya koyduğu görüş ve düşünceler, meselenin anılan düzlemde halledil-

[24] Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 375-376.

[25] Söz konusu iki ayetin meali şöyledir: "Hiç kuşkusuz onların, 'Ona (bütün) bunları mutlaka bir insan öğretiyor!' dediklerini pekâlâ biliyoruz. Oysa, onların karalamak amacıyla ima ettikleri kimsenin dili bütünüyle yabancı bir dil olduğu hâlde, bu mesaj (hem kendisi) açık olan (hem de gerçeğin özünü) apaçık gösteren Arapça bir söylemdir" (16. Nahl, 103). "Eğer bu (ilahi kelamın) Arapça dışında bir dilde (indirilmiş) bir hitabe olmasını dileseydik, onlar, (şimdi onu reddedenler) bu defa, 'Neden onun mesajları anlaşılır bir şekilde ifade edilmemiş? Hayret! Arapça dışında bir dil(de indirilmiş bir mesaj bu) ve (tebliğ eden de) bir Arap (elçi)?' diyeceklerdi" (43. Zuhruf, 44).

[26] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustaṣfâ min 'ilmi'l-uṣûl*, Bulak 1322, I. 105-106.

mesine imkân tanımamakta, hatta onun Arapçaya atfettiği dogmatik nitelikten ötürü bahse konu tartışma teolojik bir boyut kazanmaktadır. Kuşkusuz, bu da meselenin salt dilsel bir teori olmadığı düşüncesini kaçınılmaz kılmaktadır. Bu nedenle, onun bu konuda ileri sürdüğü görüşlerin ayrı bir başlık altında incelenmesi icap etmektedir.

Şâfi'î'nin Dogmatik Dil (Arapça) Tanımlaması ve Bu Tanımlamanın Ardındaki Muhtemel Saikler

Şâfi'î, *er-Risāle* adlı eserinde şunları söylemiştir:

> Onlardan biri Kur'an'da Arapça ve Arapça olmayan kelimeler bulunduğunu ileri sürmüştür. Oysa Kur'an, Allah'ın kitabında Arapça dışında hiçbir yabancı kelimenin bulunmadığına işaret etmektedir.[27]
>
> Arapça, ifade biçimleri ve sözcük haznesi yönünden dillerin en zenginidir. Dolayısıyla biz, Peygamber'in dışında bir insanın bu dili tam anlamıyla kavramasının mümkün olmadığı kanaatindeyiz.[28]
>
> Şayet birisi "Allah'ın kitabının tümüyle Arapça olduğuna ve onda yabancı kökenli hiçbir kelime bulunmadığına ilişkin bir delil var mıdır?" şeklinde soracak olursa, [biz de] bunun delilinin Allah'ın kitabındaki "Biz her peygamberi kendi toplumunun diliyle gönderdik,"[29] ayeti olduğunu (söyleriz).[30]
>
> Diller, insanların birbirlerini anlamayacakları ölçüde farklılık arz ettiğine göre, bu durumda dillerden bazılarının diğerlerine tâbi olması ve kendisine tâbi olunan dilin de tâbi olan dilden üstün olması gerekir.
>
> İnsanların [konuştukları] dil açısından üstün olmaya en layık olanları, Peygamber'in dilini konuşan kimselerdir. [Gerçi] en iyisini Allah bilir; ancak, onun dilini konuşan kimselerin [Araplar] tek harfte bile olsa başka dilleri konuşanlara tâbi olması caiz değildir. Dahası, tüm diller onun diline tâbidir. Keza Peygamber'den önceki dinlere mensup tüm insanların da onun dinine tâbi olması gerekir.[31]

Yukarıdaki ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, Şâfi'î, Kur'an'a ilişkin sözlerine evvelemirde Allah'ın kitabının saf Arapça olduğuna ve onda yabancı kökenli hiçbir kelime bulunmadığına

[27] Şâfi'î, *er-Risāle*, s. 27.
[28] Şâfi'î, *er-Risāle*, s. 27.
[29] 14. İbrâhîm, 4.
[30] Şâfi'î, *er-Risāle*, s. 28.
[31] Şâfi'î, *er-Risāle*, s. 29.

vurgu yaparak başlamakta ve ardından, Arapçayı tam anlamıyla yalnızca Peygamber'in bilebileceği yargısında bulunmaktadır. Son aşamada ise Kur'an'ın nazil olduğu dilin dogmatik bir tanımlamasını yapmaktadır ki, bu tanımlamaya göre, Kur'an, sıradan bir dille değil, tüm dillerin kendisine tâbi olduğu en üstün dille, Peygamber'in de bu dili konuşması hasebiyle üstün olma sıfatını kazanan üstün insanların (Arapların) diliyle inmiş bir kitap hüviyeti kazanmaktadır.

Şâfi'î'nin burada Kur'an'ın üstünlüğünden ziyade Arapçanın ve Arapça konuşanların üstünlüğüne gönderme yapmış olması dikkat çekicidir. Bir yoruma göre, onun buradaki söylem düzeni, Arapçayı çekim noktası hâline getirmek suretiyle merkeziyetçi ve evrensel bir mefhum inşâ etmeye yönelik bir çabanın ifadesidir.[32] Ne var ki, her ne kadar tarihsel süreçte İslam hukuk metodolojisinin hakim doktrini olarak genel kabul görmüş olsa bile, onun bu yaklaşımını salt Arapça eksenli evrensel bir mefhum geliştirme veya sistematik bir metodoloji inşâ etme çabasıyla açıklamanın indirgemeci bir yaklaşım olacağı kanaatindeyiz. Zira, bu yaklaşımın öngördüğü perspektiften bakıldığında, karşımıza âdeta yaşadığı dönemin siyasal konjonktüründen kendisini tecrit etmiş, entelektüel tecessüs sahibi, zihni dingin bir Şâfi'î portresi çıkmaktadır. Hâlbuki, onun, *ḫalḳu'l-ḳur'ān* probleminin en yoğun şekilde tartışıldığı bir dönemde yaşadığı ve bu tartışmada, dönemin siyasi otoritesinin kendisine muhalif addettiği ashâb-ı hadisten yana tavır koyduğu göz önünde bulundurulduğu takdirde, Arapçaya ve Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığına dair ileri sürdüğü görüşlerin arka planında evrensel ölçekli bir usûl teorisi geliştirme çabasından çok, yaşadığı dönemin siyasal gelişmeleri karşısında izhar edilen tepkisel reflekslerin yer aldığını anlamak kolaylaşır. Nitekim, meseleye bu açıdan yaklaşılması hâlinde, yukarıda naklettiğimiz iktibasların satır aralarında, Şâfi'î'nin geliştirdiği paradigmanın teşekkülünde önemli rol oynayan daha başka saiklerin izlerini sürmek mümkün olabilmektedir.

Birinci Saik: Ashâb-ı Hadis-Mutezile Çatışması

Şâfi'î'nin, yukarıdaki ifadelerinde ilk olarak Kur'an'da yabancı kökenli hiçbir kelime bulunmadığı tezini ileri sürmüş olması akla şöyle bir soru getirmektedir: O, böyle bir tezi savunmakla acaba neyi hedefliyordu? Kuşkusuz, bu soruya cevap sadedinde muhtelif görüşler ileri sürülebilir; ancak, bize göre Şâfi'î, bu teziyle, zımnen

[32] Söz konusu yorum için bkz. Osman Taştan, "Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfi'î Faktörü", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 1, s. 28.

de olsa, dillerin menşeinin tevkifî olduğunu, tevkifin tek dilde vukû bulduğunu ve ilahi kökenli bu ilk dilin de Âdem'in cennette konuştuğu Arapça olduğunu savunan çoğunluk Ehl-i Sünnet ulemasının ashâb-ı hadis kesimine lojistik destek sağlamayı amaçlıyordu.[33] Kaldı ki, dillerin kökeniyle ilgili bu görüşün aksini savunan zümreyi, ashâb-ı re'ye mensup fakihler ile Mutezili kelamcıların oluşturdukları ve bu zümrenin fıkıh ve kelamdaki usûllerine uygun olarak dilin kökeninin toplumsal uylaşıma (*muvāḍa'a*) dayandığını ve ıstılahi olduğunu ileri sürdükleri hatırlandığı takdirde,[34] Şâfi'î'nin buradaki duruşu kendiliğinden belirginleşir. Bu mülahazadan hareketle, ehl-i hadis fıkhının müessisi olan Şâfi'î'nin, nefret ölçeğinde muhalif addettiği Mutezile[35] ile aynı safta yer almasını düşünmek muhal olduğuna göre, onun gerek Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığı tezinin, gerekse bu tezin zımnında mündemiç olan dillerin tevkifîliğine ilişkin görüşü besleyen temel saiklerden birinin ashâb-ı re'y ile ashâb-ı hadis, Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki usûl farklılığı olduğunu söylemek mümkündür. Bu itibarla, Şâfi'î'nin Kur'an'ın kadîm olduğunu savunan ashâb-ı hadisten yana tavır koyan biri olarak,[36] ezelî nitelikli ilahi kelamda yabancı kökenli kelimelerin bulunduğunu söylemesi elbetteki düşünülemezdi. Aksi hâlde, bu, anılan sıfatı haiz Kur'an'a, nesneler dünyasına ait muhtelif kültürlerin ürünü olan (*muḥdes*) dillerden geçme kelimelerin bulunduğu anlamına gelirdi; ki, onun böylesi bir tutumu benimsemesi, hiç şüphesiz, Mutezileyi haklı çıkarmanın yanında, taraftarı olduğu ashâb-ı hadise vefasızlıktan başka bir anlam ifade etmezdi. Şâfi'î'nin, ashâb-ı hadise olan bu desteğinden dolayıdır ki, dönemin Abbasi yönetiminin Kur'an'ın mahluk olduğu yönündeki dayatmalarına karşı 'lafzı ve mânâsıyla kadîm Kur'an' inancını savunan[37] ve bu konuda gösterdiği istikrarlı ve tavizsiz tutumuyla *Miḥne* (Engizisyon) döneminin[38] sembol şahsiyeti hâline gelen öğ-

[33] Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *el-Muzhir*, I. 28 vd.

[34] Bu konuda görüş belirten tarafların yaklaşımları için bkz. İbn Cinnî, *el-Ḫaṣā'iṣ*, I. 28 vd; Âmidî, *el-İḥkām*, I. 56.

[35] Şâfi'î'nin kelamcılara yönelik olumsuz tavrı hakkında geniş bilgi için bkz. Suyûtî, *Ṣavnu'l-manṭıḳi'l-kelām 'an fenneyi'l-manṭıḳ ve'l-kelām*, nşr. Alî Sâmî en-Neşşâr, y.y. t.y., s. 15 vd.

[36] Bkz. Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasında Münakaşalar*, s. 222. Şâfi'î'nin Ehl-i hadis'e yönelik sempatisine ilişkin değerlendirmeler için ayrıca bkz. Hayri Kırbaşoğlu, "İslami İlimlerde Şâfi'î'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyât* II (1999), sayı: 1, s. 20 vd.

[37] Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Ṭabaḳātu'l-ḥanābile*, Kahire 1952, I. 62, 75.

[38] Mihne dönemi hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Nasr Abdulvehhâb es-Subkî, *Ṭabaḳātu'ş-şāfi'iyyeti'l-kubrā*, Beyrut t.y., I. 205 vd.

rencisi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), "Yaşadığı dönemde İslam'a ondan daha büyük hizmette bulunan başka birini tanımıyorum,"[39] demek suretiyle kendisini rahmetle anma ihtiyacını hissetmiştir.

İkinci Saik: İlk Helenistik Dalganın Sadmesine Karşı Koyma İradesi veya *Hamiyet-i Diniye*

Montgomery Watt, İslam düşüncesinin tarihî serencamını tahlil ederken, miladî 750-950 /hicrî 133-339 yılları arasını 'İlk Helenizm Dalgası'; 950-1258 /339-656 yılları arasını 'İkinci Helenizm Dalgası'; 1250'den 1900'lü yıllara kadar 'Karanlık Devir' ve 1900'lerden başlayıp devam eden zaman dilimini de 'Üçüncü Helenizm Dalgası' şeklinde isimlendirerek tarihsel bir bölümleme yapmıştır.[40] Tarihî verilere göz atıldığında, Watt'ın bu bölümlemesindeki 'İlk Helenistik Dalga'nın İslam dünyasına en şiddetli çarptığı zaman diliminin, Şâfi'î'nin yaşadığı döneme tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki, Şâfi'î'nin yaşadığı dönemde Abbasi devletinin idare merkezi olan Bağdat –ki Me'mûn'un halife olmasına kadar Şâfi'î de buraya sık sık gelmekte ve belli aralıklarla ikamet etmektedir–[41] Maniheizm, Sabiilik ve Şii gnostisizmi gibi çok farklı din, mezhep ve kültürel unsurların karışıp kaynaştığı, felsefi ve kelami nitelikli her türlü problemin tartışıldığı ve çevre kültürlerin neşv ü nema bulmasına son derece elverişli bir zemin olma özelliğini taşıyordu.[42] Nitekim, İslam dünyasında muhtemelen VIII. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve zamanla Urfa, Nusaybin, Harran ve Cundişapur gibi merkezlerde yoğunlaşan tercüme hareketi Bağdat'ın kurulmasıyla birlikte burada da önem kazanmış ve bu şehir kısa zamanda ilmî ve felsefî eserlerin tercüme edildiği, bunlara şerh ve haşiyelerin yazıldığı bir merkez hâline gelmiştir. Halife Mansûr (ö. 158/775) zamanında hız kazanmış olan bu faaliyetler Me'mûn'la (ö. 218/833) birlikte en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Beytu'l-Hikme'yi kurmak suretiyle tercüme faaliyetlerini kurumsallaştıran Me'mûn, devletin bütün imkânlarını seferber ederek, başta Aristo'nun eserleri olmak

[39] Ebû Abdillâh Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, Beyrut t.y., XVII. 302. Ahmed b. Hanbel'in Şâfi'î hakkındaki benzer sözleri için ayrıca bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, Beyrut t.y., II. 62.

[40] Bkz. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yayınları, Ankara 1968, s. 45 vd. Helenizm akımının İslam dünyasına giriş süreci hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. M. Meyerhof, "Mine'l-İskenderiyye ilâ bağdâd bahṣun fî târîḫi't-ta'lîmi'l-felsefî ve't-ṭıbbî 'inde'l-'arab", çev. Abdurrahmân Bedevî (*et-Turâṣu'l-yûnânî fi'l-ḥaḍârati'l-islâmî* içinde), Beyrut 1980, s. 35 vd.

[41] Ebû Zehrâ, *eş-Şâfi'î*, s. 29-30.

[42] Ebû Zehre, *eş-Şâfi'î*, s. 54.

üzere,[43] Grekçe, Farsça ve Sankstritçe gibi dillerden Arapçaya çok sayıda tercümenin yapılmasını sağlamıştır.[44] Halife, tercüme faaliyetlerine ön ayak olma, felsefe ve kelam tartışmalarında ulema meclisine başkanlık yapmanın da ötesinde, Mutezile ruhuyla kelamın başlıca meseleleri hakkında, *İslam ve Tevhidin İkrarı* ve *Nübüvvet Nurları* gibi bazı risaleler kaleme almıştır.[45]

Me'mûn'un özellikle Aristo'nun eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesinde gösterdiği hassasiyeti, onun entelektüel bir kimliğe sahip olması veya Aristo'yu rüyasında görmesi yahut o dönemde devleti tehdit eden Maniheist ve Şii gnostisizmi gibi haricî unsurlara karşı geliştirilen savunma stratejisinde Yunan aklından medet umulması[46] gibi faktörlere bağlamak mümkündür. Ancak, burada bizim için önemli olan, söz konusu faaliyetin ivme kazanmasının muhtemel sebepleri değil, pratikteki sonuçlarıdır. Nitekim, Me'mûn'un bir devlet politikası hâline getirdiği tercüme faaliyetiyle birlikte, İslam dünyasında çok ciddi bir düşünsel ve kültürel dönüşüm gerçekleşmiş ve bu dönüşümün neticesinde dönemin Müslüman entelektüelleri Arapça temeline dayalı İslami ilimlerden ziyade Aristo mantığı ve Yunan felsefesine rağbet göstermeye başlamıştır.[47] 'İlk Helenizm Dalgası' adı verilen bu olgunun en güçlü tezahürleri ise, siyasal otoritenin desteğini de arkasına alan Mutezile üzerinde tecessüt etmiştir.[48] Nassın anlaşılmasında aklı önceleyen Mutezilenin, devleti tehdit eden Maniheist ve Şii gnostisizmiyle mücadele çerçevesinde geliştirilen savunma stratejisinde kullanılmak üzere siyasal otorite tarafından desteklenip, görüşlerinin hüsn-i kabulle karşılandığı, Yunan felsefesine ait eserlerin devlet desteğiyle tercüme ettirildiği, hatta bazı tercümelerin terazinin kefesine konarak altın tozuyla tartılmak suretiyle müterciminin ödüllendirildiği,[49] dolayısıyla ehl-i hadise mensup alimlerin dışlandığı ve itibardan düştüğü bir ortamda, Şâfiî'nin, sempati duyduğu ehl-i hadis kampının dışlanması bir yana, özellikle mensubu bulunduğu ve Kur'an'ın, kendi lehçesiyle nazil olduğu kabul edilen

[43] Halife Me'mûn'un, rüyasında Aristo'yu görmesi ve bu rüyanın ardından onun kitaplarının Arapçaya çevrilmesi konusunda başlattığı hummalı tercüme faaliyetlerine ilişkin değerlendirmeler için bkz. Câbirî, *Tekvînu'l-ʿaḳli'l-ʿarabî*, s. 222 vd.

[44] Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 11.

[45] Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 16.

[46] Bu konuya ilişkin değerlendirmeler için bkz. Câbirî, *Tekvînu'l-ʿaḳli'l-ʿarabî*, s. 223 vd.

[47] Ebû Zehre, *eş-Şâfiʿî*, s. 54-55.

[48] Mutezilenin Helenizmden etkilendiği yönündeki değerlendirmeler için bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara 1992, s. 122 vd.; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 303.

[49] Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 89.

Kureyş'in dilinin[50] ihmal edilmesi karşısında kayıtsız kalması elbette olanaksızdı. Kaldı ki, o bu dili öğrenmek için, bizzat kendisinin, Arapların en fasihi olarak nitelediği Huzeyl kabilesine gitmiş ve onlarla birlikte çölde tam on yedi sene kalmıştı.[51] Harmele'nin (ö. 243/857) Şâfi'î'den aktarmış olduğu şu ifade de bizim kanaatimizi teyit etmektedir: "İnsanların cehalet ve ihtilafa düşmelerinin yegâne sebebi, Arapçayı bırakıp Aristo'nun diline temayül etmeleridir."[52]

Diğer taraftan Suyûtî'nin bu söz üzerine yaptığı yorum Şâfi'î'nin maksadını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

> Şâfi'î bu sözüyle Halife Me'mûn döneminde ortaya çıkan Kur'an'ın mahluk oluşu, ru'yetullah'ın inkârı gibi bid'atlere işaret etmiştir. Bu bid'atlerin başlıca sebebi, bid'atçilerin Arap dilini ve meânî, beyân ve bedî gibi ilimleri muhtevi belâgatı bilmemeleridir. Hâlbuki Kur'an ve Sünnet nassları, bu ilimlerin tümünü kapsayan Arap diliyle formüle edilmiştir. Onlardaki hüküm ve hikmetleri Yunan diliyle ve Aristo mantığıyla izah etmeye çalışmak bid'attir. Bunlar başka şey, Arapça başka bir şeydir. Zira Kur'an ve Sünnet, Arapların diline, konuşma ve hitabet tarzlarına ve istidlal yöntemlerine uygun olarak nazil olmuştur. Ne Kur'an'da ne de Sünnet'te Yunan terminolojisine ait herhangi bir sözcük mevcuttur. Zira her milletin kendine özgü bir dili ve terminolojisi vardır. Nitekim Allah "Biz her peygamberi (mesajı) kendilerine açıklaması için yalnızca kendi toplumunun diliyle gönderdik," buyurmuştur.[53]

Suyûtî'nin, müntesibi bulunduğu imamının hassasiyetini oldukça mânidar bir üslûpla yansıttığı bu yorumdan, Yunan dili/Aristo mantığı ile Arap dili/nahiv ilmi arasında şiddetli bir rekabetin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Hiç kuşkusuz, gerek Şâfi'î'nin sözünde ve gerekse Suyûtî'nin bu söz üzerine yaptığı yorumda Yunan dili ve Aristo mantığına yöneltilen bu sert eleştirinin ardında,

[50] Kur'an'ı istinsah etmekle görevlendirilen, üçü Kureyşli dört kişilik heyete Hz. Osman'ın şöyle dediği rivayet edilir: "Kur'an'daki herhangi bir kelime üzerinde sizinle Zeyd arasında görüş ayrılığı çıkarsa, o kelimeyi Kureyş lehçesi üzere yazın. Zira Kur'an onların diliyle (lehçe) inmiştir". Bkz. Zerkânî, *Menâhil*, I. 260.

[51] Şâfi'î bu konuda şöyle der: "Mekke'den ayrılıp çölde yaşayan Huzeyl kabilesinin yanına gittim. Onların dilini ve yaşam karakterlerini öğrendim. Zira onlar Arapların en fasihiydi. Onların arasında 17 sene kaldım. Onların gittikleri yere gittim; konakladıkları yerde konakladım. Mekke'ye döndüğümde şiir okumaya, nesir ve savaş anlatılarında (*aḫbār* ve *eyyāmu'l-'arab*) bulunmaya başladım". Hamevî, *Mu'cemu'l-udebā*, XVII. 284-285.

[52] Suyûtî, *Ṣavnu'l-manṭık*, s. 15.

[53] Suyûtî, *Ṣavnu'l-manṭık*, s. 15.

sözü edilen 'Helenistik Dalga'ya yönelik şiddetli bir karşı koyma iradesi bulunmaktadır. Nitekim Neş'et Abdulcevâd Sanîf'in, Şâfi'î'nin yukarıdaki sözünden hareketle yaptığı şu değerlendirme de bizim görüşümüzü desteklemektedir. Sanîf şöyle demektedir:

> Şâfi'î, yaşadığı dönemde mantığın Müslümanlar arasında oldukça yaygın olduğu gerçeğiyle yüz yüze gelince, onların mantığı bir araştırma/inceleme yöntemi edinmelerinden ve bunun kendilerini günaha düşüreceğinden endişe duydu. Bunun üzerine, *er-Risāle*'yi kaleme alarak, Aristo mantığının karşısına usûl-i fıkhı koydu.[54]

Benzer şekilde Alî Sâmî en-Neşşâr da Şâfi'î'nin mantık karşısında takındığı bu olumsuz tavrın, kişisel bir tutum veya belli bir eğilimden değil, bizatihi dinî/İslami bir endişeden kaynaklandığını söylemektedir.[55]

Şâfi'î'nin mezkur sözü üzerine yapılan bütün bu yorumlardan hareketle, söz konusu karşı koyma iradesinin teşekkülünde başat rol oynayan faktörün hamiyet-i diniye duygusu olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Bunun içindir ki, Suyûtî, söz konusu yorumunda Kur'an ve Sünnet'i anlamanın biricik koşulunu Arap dilini bilmeye eşitlemiştir. Kuşkusuz, bu koşul daha önce Şâfi'î tarafından öne sürülmüş olup, burada Suyûtî tarafından tekrar edilmiştir. Zira Şâfi'î de *er-Risāle*'de Kur'an ve Sünnet'in Arapça olarak formüle edildiğini, dolayısıyla onu anlamanın da yine Arapça ile mümkün olduğunu söylemektedir.[56] Ancak, burada şunu belirtmek gerekir ki,

[54] Neş'et Abdulcevâd Sanîf, "el-Mantıku'l-kadîm beyne mu'eyyidîh ve muārıḍîh fî'l-fikri'l-islāmî", *Mecelletu kulliyyeti't-dirāsāti'l-islāmiyye ve'l-'arabiyye*, Dubâi 4/1992, s. 127.

[55] Alî Sâmî en-Neşşâr, *Menāhicu'l-baḥṣ 'inde mufekkirî'l-islām*, Beyrut 1984, s. 87.

[56] Bkz. Şâfi'î, *er-Risāle*, s. 33. Ebû Zeyd'e göre Şâfi'î yalnızca bunu söylemekle kalmamış, 1. Fâtiha suresinin Arapça olarak okunmasının namazın zorunlu bir sıhhat şartı olduğu hususunda da ısrar etmiştir. Ancak o, bu noktada henüz Arapçayı öğrenmemiş bulunan ve Fâtiha'yı kendisinin öngördüğü şartlar çerçevesinde okumaktan âciz Acem (Arap olmayan) Müslümanların konumunu görmemezlikten gelmiştir. Gerçekte, Şâfi'î'nin buradaki tutumunu anlamak için, konuyu Ebû Hanîfe fıkhı ile Şâfi'î fıkhı arasında cereyan eden fikrî mücadele bağlamında değerlendirmek gerekmektedir. Her şeyden önce Şâfi'î, Kureyşe mensup halis bir Arap iken, Ebû Hanîfe İran asıllı bir aileden gelmekteydi. Öte yandan Şâfi'î kelam ve kelam ilmiyle meşgul olanlardan nefret etmesine karşın, Ebû Hanîfe, kelam konusunda müktesebatı olan ve hatta *Fıḳhu'l-ekber* adlı eseriyle bu ilme katkıda bulunmuş birisiydi. Ebû Hanîfe, Arapça okuyamayanların namazda Fâtiha'yı Farsça okumalarının caiz olacağını, hatta bunun da ötesinde namaz kılan kişi, ister Arapça okuyabilsin ister okuyamasın, Fâtiha'yı Farsça veya herhangi bir dille okuması hâlinde namazının sahih olacağını savunmuş, ancak kişinin Arapça okuyabildiği hâlde Fâtiha'yı farklı dille okumasını mekruh addetmiştir.

her ne kadar Şâfi'î, Arapça ve Kur'an ikilisi üzerine yaptığı vurguda onun anlaşılmasını amaçlamışsa da, bu vurgu, sonuç itibarıyla Kur'an'ın kullandığı dilin kutsallaşmasına,[57] Sünni gelenekte lafız ağırlıklı bir *i'cāzu'l-ḳur'ān* anlayışının egemen olmasına ve Arapçanın diğer diller karşısında rüçhaniyet sahibi olduğu şeklinde mevhum bir düşüncenin geniş ölçekli bir kabul görmesine hizmet etmiştir. Nitekim, bu cümleden olmak üzere, Şâfi'î'nin vefatından on yıl kadar sonra dünyaya gelen ve İranlı olmasına rağmen, kendilerini eşitlikçi (ehl-i tesviye) olarak takdim eden *Şu'ūbiyye* hareketine karşı, *Kitābu'l-'arab* adlı eserinde Arapları müdafaaya soyunan ve bu bağlamda genelde Arap soyunun özelde de Kureyş kabilesinin üstünlüğünü savunan İbn Kuteybe (ö. 276/889),[58] Allah'ın Kur'an'ı indirirken Arap dilini seçmesini, Arapçanın diğer dillere üstünlüğüyle izah etmiştir.[59] Keza, Sünni muhitin i'caz anlayışının teşekkülünde önemli bir yer tutan *İ'cāzu'l-ḳur'ān* adlı eserin müellifi ünlü Eşari kelamcı Bâkıllânî de, Allah'ın muhtelif ayetlerde Kur'an'ı Arapça olarak nitelemesini, Arapçanın diğer dillerden üstün oluşuna bağlamıştır.[60]

Bu siyakta, Şâfi'î'nin, Arapçayı hakkıyla bilebilecek yegâne şahsiyetin Hz. Peygamber olduğu şeklindeki argümanına da kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Onun *er-Risāle*'sinden iktibas ettiğimiz metnin satır aralarına göz atıldığında, Kur'an'ın Arapça olduğuna ve onda hiçbir yabancı kelime bulunmadığına ilişkin görüşlerini serdettiği bir sırada, konunun bağlamından kopuk gözüken böyle bir parantez cümlesine yer vermesi ilk bakışta anlaşılması zor bir mahiyet arz etmektedir. Ancak, üzerinde biraz düşünüldüğünde, bu cümlenin söz

Buna karşın Şâfi'î, Fâtiha'yı Arapça okumanın namazın olmazsa olmaz sıhhat şartı olduğu hususunda son derece katı bir anlayış sergilemiştir. O derece ki, onun bu tavizsiz tutumu, Arap olmayan Müslümanlar için âdeta bir teklîf-i mâlâ yutâk noktasına varmıştır. Bütün bunların yanında Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu anlayış, Kur'an'ın tercümesini aslının yerine ikame etmeyi mümkün kılmasına karşın, Şâfi'î, tercümeyi aslın yerine ikame etmek şöyle dursun, Arapçanın, Kur'an'ın mahiyetinin bir cüz'ü olduğunu savunmuş ve kendi kanaatince her türlü yabancı kelime unsurundan arınmış bu Arapçayı da Kureyş Arapçasına indirgemiştir". Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İmāmu'ş-şāfi'ī ve te'sīsu'l-aydilūciyyeti'l-vasaṭiyye*, Kahire 1992, s. 16 vd. (Metin özetlenerek serbest tercüme edilmiştir).

57 Osman Taştan, "İslam Hukukunda Kur'an", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 322.

58 Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992, s. 254 vd.

59 Abdurra'ûf Mahlûf, *el-Bāḳıllānī ve kitābuhū i'cāzu'l-ḳur'ān: Dirāsetun taḥlīliyyetun naḳdiyye*, Beyrut 1978, s. 141.

60 Kâdî Ebû Bekr Muhammed el-Bâkıllânî, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, Beyrut 1988, s. 24. Bâkıllânî'nin bu konudaki görüşüne ilişkin eleştirel yaklaşımlar için bkz. Mahlûf, *el-Bāḳıllānī*, 141 vd.

konusu bağlamın satır arasına özellikle yerleştirildiğini anlamak pek güç olmamaktadır. Şöyle ki, Şâfi'î; Abdullâh b. Abbâs (ö. 68/687), Mucâhid (ö. 103/721), Dahhâk (ö. 105/723) ve Ebû Meysere Amr b. Şurahbil (ö. 63/683) gibi sahabe ve tâbiîn ulemasının önde gelen simalarının Kur'an'da yabancı kelimelerin mevcudiyetini kabul ettiklerinin kuşkusuz bilincindedir. Dolayısıyla, ilmî ve manevi otoriteleri tartışılmaz olan bu şahsiyetlerin kabul ettiği bir gerçeği kendisinin inkâr etmesi mümkün değildir. O hâlde, bu problemin tek çözümü, Arapçayı tam anlamıyla bilen tek şahsın Hz. Peygamber olduğunu söylemektir; ki, buna göre, sözü edilen alimlerin Kur'an'da yabancı kelime bulunduğu şeklindeki kabulleri, Arapça konusundaki eksik bilgilerinden kaynaklanmakta; dolayısıyla, söz konusu muhtemel itiraz da böylece bertaraf edilmiş olmaktadır. Bu mülahazalardan hareketle, Şâfi'î'nin, sözü edilen bağlamda zikrettiği mezkur ifadenin, Kur'an'da yabancı kelime bulunduğunu savunanların muhtemel itirazlarına verilmiş bir peşin cevap olduğunu söylemek mümkündür.

Üçüncü Saik: Arap-Mevâlî Çatışması ve Şâfi'î'nin Kureyşliliği

Şâfi'î'nin, Arapçanın ve dolaylı olarak Arapların üstünlüğü üzerine kurduğu söylem düzenine gelince; gerek yaşadığı dönemdeki siyasal konjonktüre, gerekse biyografisine ait bazı bilgilerin ışığı altında, onun bu teorisinin arka planında, hamiyet-i diniye saikinin yanında, en iyimser ifadeyle, Arap toplumuna yönelik aşırı bir sevgi ve bağlılığın somut göstergelerine de rastlamak mümkündür. Nitekim, biyografisi ve menakıbıyla ilgili kaynaklara bakıldığında, Me'mûn'un hilafete geçtiği döneme kadar Şâfi'î'nin Bağdat'taki hayatından memnun olduğu veya en azından oradan göç etmek zorunda kalacak derecede rahatsızlık duymadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar Şii olduğu şeklindeki bir şikayet üzerine Yemen'den Bağdat'a çağrılmış ve Halife Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809) tarafından sorgulanmışsa da, sonuçta halifeyi ikna etmeyi başaran Şâfi'î, zamanla onun nezdinde saygın bir yer edinmiştir.[61] Yine Hârûn er-Reşîd'in oğlu olan ve idarecilik kabiliyeti oldukça zayıf, içki ve eğlenceye düşkünlük gibi ciddi ahlaki zaafları bulunan Emîn'in (ö. 198/813)[62] döneminde de onun Bağdat'a gelip gittiğini ve orada bel-

[61] Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Huseyn el-Beyhakî, *Menâkıbu'ş-şâfi'î*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire t.y., I. 152 vd; Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh el-İsbahânî, *Ḥilyetu'l-evlıyâ ve ṭabaḳâtu'l-aṣfiyâ*, Beyrut 1967, IX. 75 vd.; Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, Beyrut t.y., IX. 27-28; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, II. 68; Ebû Zehre, *eş-Şâfi'î*, s. 23- 24.

[62] Hakkı Dursun Yıldız, "Emîn", *DİA*, İstanbul 1995, XI. 113.

li aralıklarla ikamet ettiğini görüyoruz.[63] Ancak, Emîn'in hicrî 198 senesinde öldürülmesiyle birlikte hilafete geçen kardeşi Me'mûn dönemine gelindiğinde, Şâfi'î'nin Bağdat'ta bir iki ay gibi kısa bir süre kaldıktan sonra Mısır'a gitmeye karar verdiğine tanık oluyoruz.[64]

Bilindiği gibi, Abbasi ihtilalinin başarıya ulaşması, Araplar ve özellikle Suriyeliler için hakimiyet devrinin sona erdiği anlamına geliyordu. Nitekim Abbasilerin iktidarı ele geçirmesiyle birlikte, Araplar ve mevâlî arasındaki farkın ortadan kalktığı, hatta mevâlînin Araplara karşı üstünlük dahi kazandığı tarihsel verilerle sabittir.[65] Ancak, burada konumuzla doğrudan ilgili olan spesifik bir olay var ki, bu da Emevilerden itibaren süregelen Arap-mevâlî çatışmasının[66] V. Abbasi halifesi Hârûn er-Reşîd'in ölümünden sonra, oğulları Emîn ve Me'mûn arasında tekrar alevlenmiş olmasıdır. İlk bakışta salt hilafet mücadelesi görünümünde olan bu çatışmanın temelinde, esas itibarıyla Arap ve İranlı unsurların iktidar mücadelesi yatmaktadır. Zira anne ve baba tarafından Abbasi ailesine mensup olan Emîn'i Arapların, annesi İranlı bir cariye olan Me'mûn'u da İranlıların desteklemiş olması bu olguya işaret etmektedir.[67] Nitekim sonuçta Me'mûn'un galip gelmesiyle birlikte, Arapların devlet idaresinden tamamen uzaklaştırılmış olmaları da bu olgunun bir başka göstergesidir.[68]

Pratik sonuçları itibarıyla Şâfi'î'nin zihinsel mantalitesinin oluşumunda ciddi dönüşümlere neden olduğunu düşündüğümüz bu iktidar mücadelesi, onun Mısır'a gitmeye karar vermesinde de başrol oynamıştır. Muhammed Ebû Zehre, bu konuyla ilgili olarak, Bağdat'ın bir ilim merkezi olmasına, orada Şâfi'î'nin çok sayı-

63 Ebû Zehre, *eş-Şâfi'î*, s. 28.

64 Ebû Zehre, *eş-Şâfi'î*, s. 30.

65 Bkz. Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 124 vd.

66 Emeviler döneminde egemen olan Arap unsurunun mevâlîye yönelik olumsuz tutum ve davranışlarının hangi boyutlara vardığını tespit açısından İbn Abdirabbih'in "Fanatik Araplar" başlığı altında zikrettiği şu ifadeler oldukça mânidardır: "Araplar tarafından 'Üç şey; eşek, köpek ve mevlâdan başkası namazı bozmaz,' gibi sözler söylenirdi. Araplar, mevâlîyi künyeleriyle çağırmazlar, onlara yalnızca isim ve lakaplarıyla hitapta bulunurlardı. Mevâlî ile yan yana yürümezler, törenlerde onları öne geçirmezlerdi. Araplar yemeğe oturduklarında mevâlî ayakta durur, şayet yaşı, ilmi ve erdeminden ötürü mevâlîden birini yemeğe alsalar, görenlerin onun Arap olmadığını anlamaları için kendisini mutfak tarafına oturturlardı. Bir cenazede Arap bulunduğunda, cahil ve tecrübesiz olsa dahi namazı ona kıldırtır, mevâlîden birini imam seçmezlerdi. Yine mevâlî statüsünde bulunan bir kızla evlenmek isteyen kişi, onu babasından veya kardeşinden değil, Arap efendisinden ister; ancak efendisi razı olursa evlenirdi". İbn Abdirabbih, *el-'İkdu'l-ferîd*, III. 412-413. Bu konuda daha geniş bilgi ve çeşitli örnekler için ayrıca bkz. Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 48 vd.

67 M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995, I. 254.

68 Geniş bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, İstanbul 1988, I. 34.

da öğrencisi ve müridi bulunmasına rağmen niçin iki ay gibi kısa süre kaldıktan sonra o dönemde ilmî açıdan taşra mesabesindeki Mısır'a gittiğini sorgulamakta ve rahatsız edici olarak nitelediği bu soruların cevabını şöyle vermektedir:

> Hicrî 198 senesinde Abdullâh el-Me'mûn hilafete geçti ve onun iktidar döneminde iki olgu egemen oldu ve Şâfi'î'nin gerek yaşantısı gerekse ilmî anlayışı bu iki olgusal durumla uzlaşmaya elvermediği için Bağdat'ta ikamet etmedi. Bunlardan ilki, Me'mûn döneminde İranlıların Araplara galip gelmesidir. Zira Emîn ile Me'mûn arasında başlayan mücadele gerçekte Emîn'in ve kumandanlarının temsil ettiği Arap kampı ile Me'mûn tarafını tutan, asker ve kumandanları Arap olmayan unsurlardan oluşan İran kampı arasında bir savaştı. Bu savaş, İranlıların galibiyetiyle sonuçlandı. Böylece nüfuz ve iktidar onların eline geçti. Dolayısıyla, Şâfi'î gibi Kureyş'ten olan bir zatın, İranlı bir hükümdarın nüfuz ve ruhaniyetinin gölgesinde bir konumda bulunmaya rıza göstermesi söz konusu olamazdı.[69]
>
> Şâfi'î'yi göçe zorlayan olgulardan ikincisi ise, Me'mûn'un kelamcı ve felsefeci bir kimliğe sahip olmasıdır. Nitekim Me'mûn, Mutezileyi en yakınına almış; kâtiplerini, muhafızlarını, birlikte oturduğu kişileri, en yakın adamlarını ve ilimde söz sahibi saydığı kimseleri Mutezileye mensup insanlardan seçmişti. Şâfi'î ise Mutezileden ve onların ilmî yöntemlerinden nefret ediyordu. Akaid meselelerinde onların yöntemine göre konuşan, onların tartışmalarına iştirak eden kimselere ceza terettüp ettiğini söylüyordu. Şâfi'î gibi bir şahsiyet onlarla bir arada bulunmaya, onları nüfuz sahibi yapan bir halifenin idaresinde yaşamaya razı olamazdı (...) Bağdat'ta oturmak Şâfi'î'nin hoşuna gitmedi. Oradan göçmesi zorunluydu. Kendisine göç yeri, rahat edeceği mekân olarak Mısır'ı uygun buldu. Çünkü Mısır'ın valisi Kureyş'ten Hâşimî, Abbasi idi.[70]

[69] Ebû Zehre'nin kullandığı ifadenin orijinali şöyledir: *Vemâ kâne lihâẓa'l-Ḳureşiyyi en yerḍâ bi'l-maḳâmi fî ẓıllî sulṭânin fârisiyyin fî nufûzihî ve sıbğatihî*. Ebû Zehre, *İmâm Şâfi'î*, s. 30. Bu ibareyi Osman Keskioğlu da şöyle tercüme etmiştir: "Şâfi'î gibi Kureyş'ten olan bir zatın, İran nüfuzu altında kalan bir yerde yaşamak onuruna dokundu". Bkz. Muhammed Ebû Zehre, *İmam Şafiî*, çev. Osman Keskioğlu, Ankara 1996, s. 32.

[70] Ebû Zehre, *eş-Şâfi'î*, s. 30-31. Şâfi'î'nin Mısır'a gittiğinde, bahse konu görüşlerini serdettiği *er-Risâle* adlı eserini yeniden kaleme almasında Bağdat'ta yaşadıkları olayların belirleyici bir rol oynadığında hiç kuşku yoktur. Nitekim Majid Khadduri, yeni *er-Risâle*'nin, Şâfi'î'nin Mısır'a yerleştikten sonraki olgunlaşmış düşüncelerini yansıttığını ve onun son yıllarında zihninde şekillenen biçimiyle yeniden formüle edildiğini belirtmektedir. Bkz. Majid Khadduri, *Islamic Jurisprudence: Shâfi'î's Risâla*, Baltimore 1961, s. 23.

Ebû Zehre *Mezhepler Tarihi*'nde da şunları kaydetmektedir:

> Son gelişinde Şâfi'î için Bağdat'ta oturmak hoş olmuyordu. Onun, ilim bakımından buraya yakın bir değer taşıyan başka bir memlekete gitmesi gerekiyordu.* Gideceği bu memlekette o, Bağdat'taki gibi İranlıların Araplara tahakkümü ile karşılaşmamalıydı. Şâfi'î aradığını Mısır'da buldu. Çünkü İmam Mâlik'in talebeleri ve Leys b. Sa'd Mısır'da idiler. Ayrıca Mısır, İlim bakımından Bağdat'a benzememekte ise de ona yakındı. Buraya Araplar hakimdi. Buranın valisi Kureyş'e mensup olup Abbâs oğullarından idi. Ya'kût el-Hamevî *Mu'cemu'l-udebâ*'sında bu konuda şöyle der: "Şâfi'î'nin Mısır'a gelişinin sebebi, buranın valisinin Abbâs b. Abdillâh b. Abbâs b. Mûsâ b. Abdillâh oluşudur. (...) Kader, Şâfi'î'nin bu arzusunu yerine getirdi ve onu burada zenginliğe ulaştırdı. Çünkü Mısır'ın Arap valisi, Peygamber'e akraba olanlara tahsis edilen ganimetlerden Şâfi'î için de bir hisse ayırmış ve böylece Şâfi'î nesebinin şerefiyle mütenasip bir duruma gelmişti.[71]

Bu bağlamda Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in görüşleri de anılmaya değer niteliktedir. Ebû Zeyd, Şâfi'î'nin Kur'an'da hiçbir yabancı kelime bulunmadığı tezini savunmasının, salt Arap dilinin yabancı unsurlardan arınmış bir dil olduğunu savunma mesabesine indirgenemeyeceğini; dahası, bu savunmanın, aynı zamanda Kureyş lehçesinin de arı bir lehçe olduğuna ve bu lehçenin diğer Arap lehçeleri üzerindeki egemenliğini ve otoritesini vurgulamaya matuf bulunduğuna işaret ettikten sonra, özetle şunları söylemektedir:

> Gerçekte [Şâfi'î'nin bu] tutumu, ideolojik taraf girlikten bağımsız bir tutum değildir. Söz konusu ideoloji ise, vahyin nüzûl sürecinin sona ermesinin ardından, ilk olarak, Sakîfe toplantısında ümmetin liderinin kim olması gerektiği hususunda patlak veren ihtilafla birlikte gün yüzüne çıkan Kureyşlilik ideolojisidir. Bu bağlamda, müteaddit lehçelerle inen (yedi harf) Kur'an'ın okunuşunun Kureyş lehçesine sabitlenmesinin, İslamî çerçevede Kureyş'in üstün olduğu düşüncesini yerleştirmeye matuf ideolojik manevranın bir parçası olduğunu söylemek bir mübala-

* *İmâm Şâfi'î* adlı eserinde Ebû Zehre'nin ilmî açıdan taşra mesabesinde bir yer olarak nitelediği Mısır'ı (*ve lem yekun li Mışra fî ẓâlike'l-ebân mekânetun 'ilmiyyetun kemekâneti Bağdâd ev tukâribuhâ*... Ebû Zehre, *eş-Şâfi'î*, s. 30), burada neredeyse Bağdat'a eşdeğer bir yer olarak takdim etmesinin büyük olasılıkla orijinaline ulaşma imkânı bulamadığımız *Mezhepler Tarihi* isimli kitabının tercümesinden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

[71] Ebû Zehre, *İslâm'da Siyasi İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Abdülkadir Şener, İstanbul t.y., s. 322-323.

ğa olmasa gerektir. Nitekim, Şâfi'î'nin Kureyşlilik ideolojisinin bir taraftarı olduğu hususu, üzerinde tahmin yürütmeye gerek kalmayacak derecede açıktır. Bunu birkaç veri ile temellendirmek mümkündür. Şöyle ki, her şeyden önce Şâfi'î, Kureyş'in tüm insanlardan üstün olduğunu vurgulayan rivayetlere son derece sıcak bakan birisidir. Diğer taraftan, o, hilafetin Kureyş'e ait olduğu hususunda çoğunluk Ehl-i Sünnet ulemasıyla hemfikir olmakla yetinmemekte, bunun yanında, zaruret durumunda hilafetin bazen bey'atsız gerçekleşebileceğini, Kureyş'ten olan birinin kılıç zoruyla hilafeti elde etmesi ve halkın da onun etrafında toplanması hâlinde bu kişinin (meşru) halifenin ta kendisi olacağını ileri sürmektedir. Zira ona göre hilafet hususunda iki şey muteberdir: Birincisi, halifeliğe adaylık girişiminde bulunan kişinin Kureyş'ten olması; ikincisi de halkın onun etrafında birleşmesidir. Halkın halifenin etrafında birleşmesi, bey'at durumunda olduğu gibi, ister hilafetten önce olsun, isterse kılıç ve zor yoluyla halifeliği ele geçirdikten sonra olsun, fark etmez. Bütün bunların yanında, Şâfi'î'nin 'Kureyşlilik ideolojisi' taraftarı olduğunun en önemli göstergesi, onun, aynı yüzyılda yaşayan fıkıhçılar arasında kendi rızası ve özgür iradesiyle, Emevilerle –özellikle de hocası İmam Mâlik'in vefatının ardından– dirsek temasında bulunan yegâne fıkıhçı olmasıdır. Hocası Mâlik'in (ö. 179/795) ikrah altında kalan kişinin bey'at ve boşamasının fasid olduğu yönündeki fetvalarından ötürü Emevilerle olan ilişkisinin ne durumda olduğu bilinmektedir. Keza İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) hapse atılmasına ve işkence görmesine rağmen Emevilerle en ufak bir işbirliğine rıza göstermemesi, fukahanın Emevi sisteminin bu Arapçılık ideolojisini ve onların halk kitlelerine uyguladıkları baskıcı politikaları reddedişlerinin hangi boyutlara ulaştığını açıkça ortaya koymaktadır. Şayet böyle davranmamış olsalardı, onlar da bu baskıcı yönetimin destekçileri ve doğrudan yardımcıları durumuna düşerlerdi. Ne var ki, Şâfi'î, selefleri olan İmam Ebû Hanîfe ve hocası İmam Mâlik'in aksine, Emevilerle işbirliği yapma yönünde çaba sarf etti. Nitekim, Yemen valisinin Hicaz'a gelişini fırsat bilen bazı Kureyşliler, valiye, Şâfi'î'yi beraberinde Yemen'e götürmesi ve kendisini bir işte istihdam etmesi hususunda aracılık yaptılar. Bunun üzerine vali onu yanına aldı ve Necran'da bir göreve atadı. Ebû Hanîfe ve Mâlik'in Emevilere karşı takındıkları (menfi) tavır, Abbasi yönetimine karşı da pek değişmemişti. Ne var ki, Şâfi'î Abbasilerden hiç hoşlanmadı. Çünkü onlar, Emevi yönetiminin alâmet-i fârikası olan 'Arapçılık' ideolojisini terk ederek, 'İranlı' unsuruna sırtla-

rını dayamışlardı (...)[72] İşte bu durum, İmam Şâfi'î'deki asabiyet temayülünün ve Kur'an dilinin, dolayısıyla Arapçanın her türlü yabancı unsurlardan arınmış olduğuna dair savunusunun nedenini gayet açık bir şekilde gözler önüne sermektedir (...)[73]

Ebû Zehre ve Ebû Zeyd'in yaptığı bu çarpıcı değerlendirmelerden hareketle, Şâfi'î'nin genelde Arap ırkına özelde de mensubu bulunduğu Kureyş'e karşı, sevgi temeline dayalı aşırı bir duyarlılık sahibi olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür.[74] Bu itibarla, onun Arap diline yönelik duyarlılığını da bu temelde izah etmenin yanlış bir yaklaşım olmayacağı kanaatindeyiz. Zira Arapça, katlanılması zor güçlüklerle dolu olan, kabile bağları vasıtasıyla birlik ve beraberliği gerekli kılan çöldeki Arabın hayatıyla çok yakından ilgili bir dil olması[75] bakımından Araplar için bir iletişim aracı olmanın ötesinde çok daha fazla bir anlam ifade etmektedir. Daha doğrusu, Arapça, Câbirî'nin deyişiyle, Arap aklının oluşumunda rol oynayan en güçlü dinamiklerden birisi, belki de birincisi olup,[76] âdeta Arapların milliyetçi bir gururla her fırsatta dile getirmiş oldukları bir övünç vesilesidir. Sözü edilen bu gurur, aynı zamanda, diğer bazı an'anelerinde de olduğu gibi, öteden beri Arapçanın bütün beşerî

[72] Abbasiler döneminde 'Kur'an mahluk değildir' fikrinin –ki Şâfi'î de aynı fikri savunmaktadır–, Abbasi yönetimine karşı ortaya çıkan muhalefetin sembolü hâline geldiğinden ve bunu da Emevi dönemine sıcak bakan hadis çevrelerinin dile getirdiği şeklinde formüle edilen görüş, işte tam bu noktada oldukça anlamlı bir temele oturmaktadır. Bu görüş için bkz. Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, s. 58.

[73] Ebû Zeyd, *el-İmâmu'ş-şâfi'î*, s. 15-16.

[74] Müntesibi bulunduğu imamının özellikle soyuna yönelik bu hassasiyetini iyi bildiğinden olsa gerek Beyhakî (ö. 458/1066), *Menâkıbu'ş-şâfi'î* adlı eserinin ilk bâbında, Kureyş'in ilmî ve akli üstünlük, sağlam görüşlülük gibi meziyetlerinden ötürü önceliğine, yine anılan özelliklerden dolayı kendilerine ittiba edilmesine ilişkin hadislere yer vermekte ve bu hadislerin bazılarıyla Şâfi'î arasında irtibat kurmaktadır. Keza ikinci babda "Doğrusu bu Kur'an sana ve senin toplumuna bir hatırlatma/öğüttür" (43. Zuhruf 44) ayetinin Arapların ve Kureyş'in üstünlüğünü ifade ettiğine ilişkin rivayetlerin yanı sıra, Şâfi'î'nin de kendilerine mensup olduğu Kureyş'i tüm Müslümanların sevmesinin vacip olduğunu belirten hadislere yer vermekte; üçüncü babda ise Benî Hâşim ve Benî Muttalib'in üstünlüğüne işaret eden hadisleri zikretmektedir. Salt soyundan ötürü hiçbir zümreye imtiyaz tanımayan Hz. Peygamber'in dilinden suduru imkânsız olan bu rivayetler için bkz. Beyhakî, *Menâkıb*, I. 17 vd. Beyhakî'nin Şâfi'î'ye yönelik sergilediği bu tutumu aynıyla hicrî VIII. yüzyılın Şâfiî otoritelerinden biri olan Tâcuddîn es-Subkî'nin (ö. 771/1369) de benimsediğini görmekteyiz. Zira o da *Ṭabaḳâtu'ş-şâfi'iyye* adlı eserine Kureyş'in üstünlüğünü dile getiren rivayetlerle başlamakta ve bu rivayetlerle Şâfi'î arasında işarete dayalı birtakım irtibatlar kurmaktadır. Bkz. Subkî, *Ṭabaḳât*, I. 99 vd. Sözü edilen rivayetlerin te'villeri için ayrıca bkz. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîḫu Bağdâd*, II. 61.

[75] M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 47-48.

[76] Câbirî, *Tekvinu'l-'aḳli'l-'arabî*, s. 76.

dillerin en zengini, en iyi ve en güzel telaffuz edileni olduğu inancına da kaynak teşkil etmektedir.[77] Keza Arap dilcilerinin Kur'an'da yabancı kelime bulunduğu görüşüne karşı çıkmak[78] suretiyle Şâfi'î ile aynı safta yer almalarında; öte yandan Hammâdu'r-Râviye (ö. 155/771) ve el-Halîl b. Ahmed (ö. 170/786) gibi güçlü dil ravilerinin Arapçanın derlenmesi, lafız ve kurallarının belirlenmesi konusunda yalnızca çölde izole ve kapalı toplumlar hâlinde yaşayan halis bedevileri kaynak kabul etmelerinde ve kendisinden kelime alınacak kimsenin derice sert, dilce fasih olması şartını koşmalarında da[79] sözü edilen gururun emarelerini sezinlemek olasıdır.

Bütün bu mülahazalardan sonra, Câbirî'nin Arap aklının en büyük yasa koyucusu/mimarı olarak nitelediği Şâfi'î'nin,[80] dinin asıllarını Arapça ekseninde tanımlamasında ve üstün nitelikler atfettiği Arapçayı ve Arap evreninin kurucusu olan bedevilerin yaşam karakterlerini öğrenmek için çöldeki Huzeyl kabilesinin yanında uzun yıllar kalmasında, yaşadığı dönemin siyasal ve kültürel konjonktüründen beslenen muhtelif faktörlerin yanında, onun, takipçileri tarafından da her fırsatta öne çıkarılan Kureyş'e mensup halis bir Arap kimliğini taşımasının rolü de inkâr edilemez. Bu itibarla Şâfi'î'ye yönelik değerlendirmelerde sözü edilen kimlik olgusunun da göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz.

Sonuç

Tarihsel köken itibarıyla *ḫalḳu'l-kur'ān* problemiyle de çok yakından ilintili olduğu anlaşılan 'Kur'an'da Arapça dışında yabancı kökenli kelime bulunup bulunmadığı sorunu', ilk olarak Şâfi'î tarafından tartışma zeminine çekilmek suretiyle polemik konusu olan bir problematik hâline getirilmiş ve böylece İslam ilimler tarihindeki sayısız ihtilaflara bir yenisi daha eklenmiştir.

Sahabe ve tâbiîn alimleri başta olmak üzere, meseleye dil düzeyinde yaklaşan birçok alim, Kur'an'da birtakım muarreb (Arapçalaşmış) kelimelerin bulunmasının yadsınamayacağını ifade etmesine rağmen, Şâfi'î, ısrarla bunun aksini savunmuştur. Şâfi'î bu savunusuyla, yaşadığı dönemde siyasal otorite tarafından empoze edilen Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesinin mağdurları durumundaki ehl-i hadise –ki her ne kadar Mihne'ye maruz kalmamış

[77] Kılıçlı, *Şuûbiyye*, s. 270.
[78] Suyûtî, *el-İtḳān*, I. 179.
[79] Câbirî, *Tekvînu'l-ʿaḳli'l-ʿarabî*, s. 84.
[80] Câbirî, *Tekvînu'l-ʿaḳli'l-ʿarabî*, s. 106.

olsa bile, kendisi de aynı zümreden yana tavır koymuştur– destek vermeyi amaçlamıştır. Kanaatimizce, bu destek sonuç itibarıyla Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere, selef alimlerinin büyük çoğunluğunun savunduğu 'lafzı ve mânâsıyla kadîm Kur'an' anlayışının güçlenmesine ve dolayısıyla Haşeviye fanatizminin sesinin zaman içerisinde daha da yükselmesine katkı sağlamıştır.

Öte yandan, yaşadığı dönemin siyasal ve kültürel konjonktürünün beslediği dinî hamiyet ve kavmî hassasiyet gibi tepkisel saiklerle geliştirdiği dogmatik tanımlama çerçevesinde Arap diline üstün nitelikler atfeden ve dinin asıllarını ve bu asılları gerçek mânâda kavrayabilmeyi Arap dilini bilme şartına bağlayan Şâfi'î, bu görüşüyle de tefsir alanında lafız ve nazım merkezli bir i'caz anlayışının egemen olmasına; fıkıhta nassın literal otoritesinin ön plana çıkmasına ve buna bağlı olarak Hanefi ekolünde oldukça etkin ve işlevsel bir rol üstlenen aklın, fer'lere asıl arama gibi âtıl bir konuma indirgenmesine yol açmıştır. Yine onun bu görüşü, zımnen de olsa, genel karakteristikleri açısından Ahmed b. Hanbel çizgisiyle örtüşen ve Allah'ı mutlak güç ve irade ile özdeşleştiren Eşari kelamının Sünni muhitte tartışmasız bir muzafferiyet kazanmasında da rol oynamıştır.

Bütün bunların yanında, Şâfi'î, düşünce ve yöntem planında şiddetle muhalefet ettiği Mutezilenin akla yüklediği etkin rolden olsa gerek, aklı âdeta anarşist bir unsur gibi telakki ederek, ısrarla nassa vurgu yapmak ve İslam'ın temel nassları olan Kur'an ve Sünnet'in Arap diliyle ifade edildiğini belirtmek suretiyle, İslam ilim ve kültür tarihinde Mutezili damarın kurumasında da hatırı sayılır bir fonksiyon icra etmiştir. Onun özellikle Kur'an ve Sünnet'in manevi otoritesini Arapça lehine kullanmak suretiyle temellendirdiği dogmatik dil anlayışı ise, pratikte, İbn Kuteybe ve Bâkıllânî örneğinde de ifadesini bulduğu üzere, Kur'an'ın anlaşılmasından ziyade, Arap toplumunun milliyetçi gururunu okşayan, 'üstün ve kutsal nitelikli bir Arapça fikrinin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM

RETORİK MERKEZLİ TARTIŞMALAR

KUR'AN'DA SECİ TARTIŞMASI

Giriş

Kur'an, Tâhâ Huseyn'in deyişiyle, ne şiirdir ne nesir; o sadece Kur'an'dır. Gerçekten de Kur'an, İslam öncesi Araplarca bilinen herhangi bir edebiyat ürününe veya daha açık bir ifadeyle, ne 'şiir' ne de 'nesir' kategorisine dahil edilmesi mümkün olan dinî bir metindir.[1]

Kur'an metninin kendine özgülüğünde en ufak bir kuşku bulunmamakla birlikte, bu metnin söz diziminin (nazım) şiir ve nesirle ilgili edebî sanatlardan büsbütün bağımsız olduğu da söylenemez. Tefsir usûlündeki Mekkî-Medenî ayırımından hareketle kabaca bir üslûp tahlili yapacak olursak, genellikle iman-küfür, kıyamet, ahiret, cennet-cehennem, mükafat-azap gibi konuların lirik bir üslûpla işlendiği Mekkî ayetlerdeki ritmik sözel armoninin –ki bu armoni, Mekke döneminde Arap şair ve ediplerinin en güçlü silahı olan şiirin otoritesine son vermiştir– edebî zevk bakımından şiirselliği çağrıştırdığını; uzun cümlelerden oluşan Medenî ayetlerin ise büyük ölçüde nesre ait özellikler taşıdığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Kur'an, teknik anlamda ne tam bir nesir ne de bir şiirdir. Nitekim, bu gerçek, "Biz ona şiir öğretmedik"[2] ve "O bir şairin sözü değildir"[3] mealindeki ayetlerde de açıkça ifade edilmiştir.

Kur'an'ın tam olarak tanımlanması pek mümkün gözükmeyen nazmında, belâgatçılar tarafından genellikle nesre ait bir özellik

[1] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-naṣṣ: Dirâse fî 'ulûmi'l-ḳur'ân*, Kahire 1993, s. 158.
[2] 36. Yâsîn, 69.
[3] 69. Hâkka, 41.

olarak kabul edilen seci bulunup bulunmadığı meselesi İslam alimleri arasında tartışılmıştır. Bu çalışmada, öncelikle belâgattaki seci sanatı hakkında teknik bilgi verilecek; ardından, söz konusu tartışmada farklı tezleri savunan tarafların öne sürdükleri argümanlar çerçevesinde Kur'an'da seci konusu işlenecektir.

Bir Belâgat Terimi Olarak Seci

Sözlükte, 'düzgünlük, eşit düzeylilik, birbiriyle benzeşmek' gibi anlamlar içeren *s-c-ʿa* kökünden türetilmiş olan *secʿ* kelimesi, devenin aynı ses tonuyla inlemesini, bilhassa güvercinin aynı nağmeleri tekrarlayarak ötmesini ifade eder.[4] Teknik bir edebiyat (belâgat) terimi olarak, *evâhir-i fıkarâtta üzerine tevâtu' vaki olan elfaz* yahut nesirde iki fâsılanın veya fâsılaların son harflerinin aynı (mütevâtı') veya birbirine uygun (mütevâfık) olması[5] biçiminde tanımlanan seci, belâgatın ifadeyi güzelleştirme usûl ve kaidelerini içeren bedî bölümünde, sesin tekrar ve benzeşimine mebni bir lafzi sanat olarak incelenmiştir.

Sekkâkî'ye (ö. 626/1228) göre, nesirde seci şiirde kafiye gibidir.[6] Bu anlamda seci, sözün ahengini sağlayan, ona ses ve musiki yönünden katkıda bulunan bir sanattır. Burada sözü edilen fâsıla, nazımda mısraın, nesirde fıkranın (iki veya daha fazla cümleden oluşan ibare) son kelimesine tekabül etmektedir. Bazen 'karîne' kelimesiyle de karşılanan fâsıla, birbirine çoğunlukla bir edatla atfedilmiş fıkra veya cümle sonu da olabilir.[7] Bu çerçevede, "mensur bir sözde fıkra sonundaki kelimelerin sonlarında bulunan harflerin ses ve vezin bakımından veya her iki bakımdan benzer olması"[8] diye de tarif edilen seci; şekil, etki, güzellik vb. yönlerden sınıflandırıl-

[4] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿarab*, III. 1944.

[5] Ebû'l-Me'âlî Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kazvînî, *el-Îḍâḥ fî ʿulûmi'l-belâğa*, nşr. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Beyrut 1980, II. 547; İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâ'ir*, I. 210; Sâduddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftazânî, *el-Muṭavvel ʿalâ't-telḫîṣ*, İstanbul 1309, s. 453; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meʿânî ve'l-beyân ve'l-bedî*ʿ, İstanbul 1984, s. 404.

[6] Sekkâkî, *Miftâḥu'l-ʿulûm*, s. 431.

[7] Saraç, *Belâgat*, s. 231-233. Bu tanımlamalara koşut olarak sec'in söz içerisinde nasıl oluştuğunu örneklemek gerekirse; mesela, "kesâfet-i sehâbda letâfet-i şihâbı unutmuştuk" sözünde *kesâfet-letâfet* ve *şehâb-şihâb* kelimeleri arasında seci vardır. Bu sec'i ilk iki kelimede 't', son iki kelimede 'b' harfi oluşturur. Fâsılalarında *hâlemiz* ve *lâlemiz* kelimeleri bulunan bir ifadedeki seci ise, *hâle* ve *lâle* kelimelerinde biter. İyelik eki olan 'miz' zamirleri, ek oldukları için seci dışında kalır. M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 334.

[8] Ahmed Ateş, "Seci", *İA*, İstanbul 1993, X. 307-308.

mış ve seci türleriyle ilgili örneklerin pek çoğu Kur'an'dan verilmiştir. Bunun yanında, seci sanatıyla ilgili birtakım zorunlu şartlardan da söz edilmiştir. Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esîr'in (ö. 637/1239) dört maddede özetlediği bu şartlara göre, secili bir sözde kelimelerin iyi seçilmesi, mânânın sec'e değil sec'in mânâya tâbi olması, secili iki ifade biriminin ilkinde dile getirilen mânânın ikincisinde tekrar edilmemesi ve terkiplerin fasih olması gerekir.[9] Sec'in bir diğer olmazsa olmaz şartı da itidaldir.[10] Binaenaleyh, secide her türlü zorlama (*tekelluf*) ve yapmacıklıktan (*tasannu'*) uzak durulması gerekir.[11]

Diğer taraftan, klasik belâgat kitaplarında sec'in cümle içinde daima vakf hâlinde bulunduğu,[12] yani seci oluşturan kelimelerin sonlarında sarf ve nahiv yönünden bulunması gereken sesliler ve tenvinlerin düştüğü belirtilmiş;[13] ayrıca, *muvâzene* (nesirde sec'e nazımda kafiyeye denk düşen kelimelerin sadece vezin bakımından eşit olmaları), *mumâşele* (nesirde ve nazımda bazı fıkralar arasında vezin, bazıları arasında da hem vezin ve kafiye bakımından birliktelik bulunması), *iltizâm*, *teşdîd* veya *luzûmu mâ lâ yelzem*[14] (revilerden veya onların yerini tutan harflerden önce de aynı cinsten ve eşit sayıda harflerin bulunması)[15] ve *tarşî'* (bir fıkra veya mısrada ikiden fazla kelime arasında vezin ve revi yahut onun yerini tutan harf bakımından uygunluk bulunması) gibi sanatlar da seci kapsamında mütalaa edilmiştir.[16]

Seci; ses tekrarı ve kelimelerdeki vezinler bakımından mutarraf, mütevâzi ve murassa' gibi kategorilere ayrılmıştır.[17] Mutarraf seci, farklı vezinlerdeki iki kelimenin son harflerinin (revi) aynı olmasıdır. Bu tür sec'in Kur'an'daki örneklerinden biri, "Size ne oluyor ki, büyüklüğü Allah'a yakıştıramıyorsunuz? Oysa sizi değişik merhalelerden geçirmek suretiyle yaratan Allah'tır" (*mâ lekum lâ tercûne li'llâhi vakârâ ve kad ḫalaḳakum eṭvârâ*)[18] mealindeki

9 İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, I. 215.
10 İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, I. 212.
11 Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 405.
12 el-Hatîb el-Kazvînî, *Telḫîsu'l-miftâḥ*, s. 157.
13 Kazvînî, *el-Îḍâḥ*, 1980, II. 549.
14 Saraç, *Belâğat*, s. 232.
15 Ahmed Cevdet Paşa, *Belâğat-ı Osmâniyye*, Haz. Turgut Karabey, Mehmet Atalay, Ankara 2000, s. 117.
16 Bilgegil, *Edebiyat*, s. 337-340.
17 Ateş, "Seci", *İA*, X. 307. Suyûtî bu üçüne, mütevâzin ve mütemâsil seci türünü de eklemiştir. Suyûtî, *Mu'teraku'l-ḳakrân*, I. 39.
18 71. Nûh, 12-13.

ayetlerdir. Mütevâzi seci, fâsılaların hem revi hem vezin bakımından birbirinin aynı olmasıdır. Bu sec'in Kur'an'daki örneği, "Orada yüksek tahtlar, [servise hazır şekilde] konulmuş kadehler vardır" (*fîhâ sururun merfû'ah ve ekvâbun mevḍû'ah*)[19] mealindeki ayetlerdir.[20] Murassa' seci ise, fâsılalarda olduğu gibi onlardan önceki sözcüklerin de, mukabilleri olan kelimeler ile aynı vezinde olmasıdır. Bu tür seci 'tarsî' diye de isimlendirilmiş;[21] ayrıca 'tarsî' ile 'mütevâzin' terimlerini aynı seci türü için kullananlar da olmuştur. Zerkeşî (ö. 794/1392), zorlama olduğu gerekçesiyle Kur'an'da tarsî bulunmadığını belirtmiştir. Bunlarla birlikte, "İyiler muhakkak cennette, kötüler de cehennemdedirler" (*inne'l-ebrâre le-fî na'îm ve inne'l-fuccâre le-fî caḥîm*)[22] mealindeki ayetlerin, hatta son ayetlerinde ses benzeşimine mebni bir sanat olan muvâzeneye delalet etmesinden dolayı, 56. Vâkı'a suresinin bütünüyle bir tür tarsî olduğu da söylenmiştir.[23]

Seci, güzellik yönünden de kategorize edilmiştir. Buna göre, en güzel seci, karineleri birbirine eşit olan secidir. Bu tür sec'in Kur'an'daki örneği, "[Onlar cennette] düzgün kiraz ağaçları, meyveleri salkım saçak muz ağaçları ve yayılmış gölgeler içindedirler" (*fî sidrin maḫdûd ve ṭalḥin menḍûd ve ẓıllîn memdûd*)[24] mealindeki ayetlerdir. Karineleri birbirine eşit olanın ardından ikinci karinesi uzun olan seci gelir. Kur'an'daki örneği, "Battığı zaman yıldıza yemin olsun ki, arkadaşınız sapmadı" (*ve'n-necmi iẕâ hevâ mâ ḍalle ṣâḥibukum vemâ ğavâ*) mealindeki 53. Necm, 1-2. ayetlerdir. Üçüncü karinesi uzun olan sec'in Kur'an'daki örneği ise, "Onu yakalayın, [ellerini boynuna] bağlayıp alevli ateşe atın. Sonra onu yetmiş arşın uzunluğundaki bir zincire vurarak oraya sokun" (*ḫuẕûh fe-ğullûh ṣumme'l-caḥîme ṣallûh ṣumme fî silsiletin ẕer'uhâ seb'ûne ẕirâ'an fe-slukûh*)[25] anlamındaki ayetlerdir.[26] Bu üç kategorinin dışında kalan ve ikinci bölümü ilkinden kısa olan seci, kusurlu sayılmıştır.[27]

Seci, yukarıdaki tasnifle ilintili olarak, kısalık ve uzunluk yönünden de kategorize edilmiştir. Kısa seci, bölümlerindeki (fıkra)

[19] 88. Ğâşiye, 13-14.
[20] Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 75; Kazvînî, *el-Îḍâḥ*, II. 547; Taftazânî, *el-Muṭavvel*, s. 453.
[21] Saraç, *Belâğat*, s. 231.
[22] 82. İnfitar, 13-14.
[23] Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 77.
[24] 56. Vâkı'a, 28-30.
[25] 69. Hâkka, 30-32.
[26] Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 77-78; Taftazânî, *el-Muṭavvel*, s. 453.
[27] İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sâ'ir*, I. 257; Kazvînî, *el-Îḍâḥ*, II. 548.

kelime sayısı az olan secidir. Kelime azaldıkça, secili sözcüklerin telaffuzundaki tınılar dinleyenin kulağına art arda geleceği için, bu tür seci, diğerlerine göre daha güzel kabul edilmiştir. Bu kategorideki en güzel seci ise, fıkraları iki kelimeden meydana gelen secidir. "Yemin olsun! Birbiri ardınca gönderilenlere; şiddetle eserek savurup atanlara (?)" (*ve'l-murselâti 'urfen fe'l-'âṣifâti 'aṣfen*)[28] ve "Ey bürünüp sarınan! Kalk ve insanları uyar. Sadece Rabbini ulula. Kendine çeki düzen ver ve kötü şeyleri terk et" (*yâ eyyuhâ'l-muddessir; ḳum fe-enẕir ve rabbeke fekebbir ve siyâbeke fe-ṭahhir ve'r-rucze fe-hcur*)[29] mealindeki ayetler, bu tür sec'in Kur'ani örnekleri arasında sayılmıştır.

Belâgatta, her bölümü (fıkra) 3-10 kelimeden oluşan seciler kısa; 11-12 ve çoğunluğu 15 kelimeden oluşan seciler ise uzun kabul edilmiş; ayrıca, 6. Enfâl, 43-44. ayetlerdeki gibi, 20 kelimeden oluşanlar da uzun seciden sayılmıştır.[30] Kısa ve uzun seci arasına, orta uzunluktaki seci anlamında 'mutavassıt' kategorisi eklenmiş ve bu kategori, "Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı(?) Onlar bir mucize görecek olsalar, hemen yüz çevirir ve 'bu, [öteden beri] süregelen bir sihirdir' derler" (*iḳterabeti's-ṣâ'atu ve'nşeḳḳa'l-ḳamer ve in yerav âyeten yu'riḍû ve yeḳûlû siḥrun mustemirr*) mealindeki 54. Kamer, 1-2. ayetlerle örneklendirilmiştir.[31]

Kur'an'da Seci Tartışmasına Giriş

Suyûtî (ö. 911/1505), kelam-ı ilahi ile seci arasında irtibat kurulmasına karşı çıkan cumhur-ı ulemanın doğal olarak Kur'an'da sec'in varlığını olumsuzladıklarını belirtmiştir.[32] Ancak, ünlü Eşari kelamcı Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013), kendisinin de içinde yer aldığı Eşari bloğunun karşısında pek çok alim veya dilcinin aksi görüşü savunduklarını söylemiş olması,[33] Suyûtî'nin kullandığı 'cumhur' kelimesinin delaleti hakkında bazı şüpheler uyandırmaktadır.

Bilebildiğimiz kadarıyla, Kur'an'da seci bulunmadığını savunan grubun öncüsü, Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'dir (ö. 324/935). Bâkıllânî'nin verdiği bilgiye göre, Eş'arî, eserlerinin çeşitli yerlerinde bu görüşü ispat etmeye çalışmıştır.[34] Meşhur Arap dilcisi Rummânî (ö.

[28] 77. Mürselât, 1-2.
[29] 74. Müddessir, 1-5.
[30] İbnu'l-Esîr, *el-Meṣelu's-sâ'ir*, I. 257-258.
[31] Kazvînî, *el-Îḍâḥ*, II. 549; Suyûtî, *Mu'teraḳu'l-'aḳrân*, I. 42.
[32] Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 210; a. mlf., *Mu'teraḳu'l-aḳrân*, I. 25.
[33] Bâkıllânî, *İ'câzu'l-ḳur'ân*, s. 76.
[34] Bâkıllânî, *İ'câzu'l-ḳur'ân*, s. 76.

368/978) de seci tartışmasında Eş'arî'nin yanında yer almıştır. Rummânî'nin, Kur'an'ı, Allah'ın, 'mahluk' kelamının beşerî dilde somutlaşmış şekli olarak gören ve yorum tekniğinde dilsel verileri esas alan Mutezile ekolüne mensup olmasına rağmen bu tartışmada Eş'arî ile aynı safta yer almış olması, gerçekten ilginçtir.

Rummânî'ye göre, Kur'an'da seci olduğu söylenemez. Zira, fâsıla ile seci arasında önemli bir fark vardır. Fâsıla, ayetlerin son hecelerinde bulunan ve sözün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayan, birbirine benzer harflerdir. Fâsılalar belâgat, seciler ise kusurdur (*el-fevâṣılu belâğatun ve'l-escâ'u 'aybun*). Ayrıca fâsılada lafızlar mânâya, secide ise mânâ lafza tâbidir. Lafzın mânâya öncelenişi, hikmetin muktezasına ters düşer. Çünkü hikmete mebni bir kelamdaki temel maksat, anlamın ortaya konmasıdır. Eğer söz konusu benzerlik (*muşâkele*) bu maksada matuf ise, söz beliğdir; aksi hâlde kusurludur. Kusurludur; çünkü kelamda lafzın mânâya öncelenmesi, hikmetin muktezasına ters düşen bir zorlamadır. Bu zorlama, bir bakıma, tacı süsledikten sonra sıradan bir zenciye giydirmek veya incileri çok güzel dizilmiş bir gerdanlığı köpeğin boynuna takmaya benzer. Anlayış ve kavrayış yetisi en düşük seviyede olan birisi bile bunun yakışıksız bir iş olduğunu hemen fark eder.[35] Rummânî'nin fâsıla ile sec'in mutlak surette birbirinden ayrıştırılmasını öngören bu zayıf argümanları, bilahare Bâkıllânî'nin lafız ve nazım eksenli i'caz teorisi içinde geliştirilerek teolojik bir boyut kazanmıştır. Bâkıllânî'ye göre

> eğer Kur'an'da seci olsaydı, bu durumda Kur'an Arapların kullandıkları farklı üslûp ve ifade kalıplarının dışına çıkamaz; tabiatıyla, i'caz da gerçekleşmezdi. Eğer Kur'an için, 'o muhteşem bir secidir' demek caiz ise, bunu caiz görenlerin, 'muciz bir şiir' demeleri de pekâlâ mümkündür. Kur'an nasıl seci olabilir ki? Zira seci, Arap kâhinlerine mahsus bir söz türüdür. Bu yüzden, sec'in Kur'an'dan nefyedilmesi, şiirin nefyedilmesinden daha kuvvetli bir gerekçeye sahiptir. Çünkü kâhinlik nübüvvetle çelişir; ancak, şiir böyle değildir. Bu konuda şöyle bir rivayet nakledilmiştir: Hz. Peygamber, ana rahminde iken öldürülen bir çocuğun diyetiyle ilgili olarak, "Bir şey yiyip içmemiş, ses çıkarıp haykırmamış cenine nasıl diyet öderiz? Onun kanı heder olmamış mıdır?" diyenlere, "Cahiliye sec'i gi-

[35] Ebû'l-Hasen Alî b. Îsâ er-Rummânî, *en-Nuket fî i'câzi'l-ḳur'ân*, (*Selâsu resâ'il fî i'câzi'l-ḳur'ân* içinde), nşr. Muhammed Halefullâh, Muhammed Zeğlûl Sellâm, Kahire t.y., s. 97.

> bi secili mi konuşuyorsun[uz]?" diye cevap vermiştir. Bu cevap, rivayetin bazı varyantlarında, "Kâhinlerin sec'i gibi seci mi yapıyorsun?" şeklinde kaydedilmiştir. [Hülasa], Hz. Peygamber bu tarz konuşmayı hoş karşılamadığına göre, Kur'an'da sec'in varlığından söz edilemez.[36]

Kur'an'da seci bulunduğu fikrinin vehimden ibaret olduğunu belirten Bâkıllânî, fâsıla ile seci arasındaki ayırımla ilgili olarak da şunları söyler: "Secide mânâ lafza tâbidir. Oysa Kur'an'da seci gibi görünen unsurlar kesinlikle böyle değildir. Çünkü Kur'an'da lafız mânâya tâbidir. Bir ifadenin, kendisinden kastedilen anlamı belirleyen lafızlardan oluşmasıyla, sadece mânâdan oluşması arasında fark vardır. Seci, anlam kendisine bağlı olduğunda diğer lafızların sağladığı türden bir fayda sağlar. Şayet mânâ bizatihi kendisiyle irtibatlı olursa, o takdirde seci, mânâyı tashih için değil, sözde cinas için olmuş olur."[37]

Eş'arî, Rummânî ve Bâkıllânî tarafından savunulan bu görüş, bilahare İbn Haldûn (ö. 808/1405) ve Bahâ'uddîn es-Subkî (ö. 773/1371) gibi alimlerce de benimsenmiştir.[38] Aynı görüş, "Kur'an'daki Fâsılalar" bahsinde Zerkeşî ve Suyûtî tarafından birinci sırada aktarılmak suretiyle, bir bakıma Sünniliğin resmi görüşü olarak sunulmuş;[39] son dönemde ise, Muhammed Ebû Zehre gibi bazı alimler tarafından da tercihe şayan bulunmuştur.[40]

Buna mukabil, klasik dönemde yetişen çok sayıda dil ve belâgat uzmanı, Kur'an'da seci bulunduğunu söylemekte hiçbir beis görmemiş; hatta sec'in Kur'an'ın söz dizimine güzellik kattığı tezini savunmuştur. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Sekkâkî, Kazvînî (ö. 739/1338), Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esîr, İbn Ebî'l-Hadîd (ö. 656/1258) ve Yahyâ b. Hamza el-Alevî (ö. 749/1348), bu tezi savunan meşhur simalardan bazılarıdır. Ebû'l-Hilâl el-Askerî, Kur'an ve seci konusundaki görüşünü şöyle özetlemiştir:

> Edebî değeri olan hemen hiçbir söz seciden yoksun olamaz. Eğer seciden yoksun bir söz bulunması gerekseydi, kuşkusuz bu söz Kur'an'dan başkası olmazdı. Çünkü onun söz dizimi insanların sözlerine benzemez. Oysa Kur'an'da pek çok seci

[36] Bâkıllânî, *İʿcâzu'l-ḳur'ân*, I. 77.
[37] Bâkıllânî, *İʿcâzu'l-ḳur'ân*, I. 77.
[38] Muhammed el-Hasnavî, *el-Fâṣıla fi'l-ḳur'ân*, Beyrut 1986, s. 108 vd.
[39] Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 54; Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 210-211.
[40] Muhammed Ebû Zehre, *el-Muʿcizetu'l-kubrâ: el-Ḳur'ân*, Beyrut 1970, s. 270 vd.

vardır. Secilerin çoğu, ayetlerin son hecelerindedir. Bununla birlikte, kimi ayetlerin ortasında da seci vakidir. Kur'an'daki secilerin tümü, anlamın tam olarak ortaya konması (*temkīnu'l-ma'nā*) ve kelimelerdeki güzellik bakımından insanların sözlerinden tamamen farklı bir özelliğe sahiptir. Kur'an'daki seciler kâhinlerin tekellüflü secilerinden de büsbütün farklıdır. Bu yüzden, Hz. Peygamber, bir adamı "Kâhinlerin sec'i gibi seci mi yapıyorsun?" diye paylamıştır. Çünkü kâhinlerin yaptıkları secilerin çoğu tekellüfle malüldür. Eğer Hz. Peygamber, mutlak mânâda sec'i yerseydi, "Seci mi yapıyorsun?" der ve susardı. Onun, hiçbir zorlama içermeyen sec'i kınaması düşünülemez. Nasıl kınayabilir ki? Seci, edebî sanatlar içinde mümtaz bir yere sahiptir. Kaldı ki, onun pek çok sözünde de seci vardır.[41]

Kâhin-Seci İlişkisi ve Kâhinlerin Sec'i

"Kur'an'da seci yoktur." tezini savunanlar, bu tezi Hz. Peygamber'in yukarıda sözü edilen hadisiyle dinî bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Bu münasebetle İbn Abbâs'ın duada seciden kaçınılmasını öğütleyen ve gerek Hz. Peygamber'in gerekse sahabe neslinin secili duadan kaçındıklarını belirten sözüne de[42] atıfta bulunulmuş olmakla birlikte, özellikle Hz. Peygamber'in sec'i kâhinlere nispet etmesi üzerinde durulmuştur. Ahmed b. Hanbel, Muslim, Nesâ'î ve İbn Hibbân gibi hadisçiler tarafından değişik varyantlarıyla nakledilen bu hadisin vürûd sebebi özetle şöyle aktarılmıştır: Biri Huzeyl diğeri Âmir kabilesine mensup iki kadın kavga eder. Huzeylli kadın, kavga sırasında attığı taşla diğer kadının hamile olduğu çocuğun düşmesine sebep olur. Mesele bilahare Hz. Peygamber'e intikal eder. Hz. Peygamber, taş atan kadının asabesine veya âkilesine ceninin diyetini (*ğurre*) ödemeleri gerektiğini bildirir. Ancak, kadının yakınlarından biri bu hükme itiraz sadedinde, "Şimdi biz, yememiş içmemiş, dünyaya gözünü açıp ses vermemiş bir cenine diyet mi ödeyeceğiz. Bu gibilerin kanları heder olur" (*e nedī men lā ṭa'ime velā şeribe velā sāḥa festehelle ve mişlu ẕālike yuṭall*) mealinde bir söz söyler. Hz. Peygamber de adamın bu sözüne, "Kâhinlerin sec'i gibi seci mi [yapıyorsun]?" diye karşılık verir.[43]

[41] Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitābu'ṣ-ṣınā'ateyn: el-Kitābe ve'ş-şi'r*, Kahire 1971, s. 266-267. Ayrıca bkz. Ebû Zehre, *el-Mu'cizetu'l-kubrā*, s. 270-271.

[42] Bu söz için bkz. Buhârî, "Da'avât" 19.

[43] Hz. Peygamber'in burada zemmettiği sec'in asli kaynağı, rivayetin bazı varyantlarında Araplara, bedevilere veya cahiliye dönemine irca edilmiştir. Bkz. Mus-

Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre, seci, bu hadiste iki açıdan yerilmiştir. Bunlardan ilki, Hz. Peygamber'in hükmüne karşı çıkmayı ifade etmesi; ikincisi ise, sözde zorlama yapılmasıdır. Bu iki sakıncayı içermeyen seciler yasak değil, tam tersine sözde güzelliktir. Kaldı ki, Hz. Peygamber'in sözlerinde de birçok seci bulunduğu müsellemdir.[44] Duada seciden sakınılmasını tembihleyen rivayeti de aynı bakış açısıyla yorumlayan Nevevî, tekellüf ve tasannu içermeyen secili duada hiçbir sakınca olmadığını, bilakis bu tür duanın güzel addedildiğini söylemiştir.[45] Sec'in dinen yasak olup olmadığı konusunda Câhız (ö. 255/869) de şöyle bir görüş aktarmıştır:

> İslam'ın ilk döneminde seci yasaklandı. Bunun sebebi, cahiliye dönemine çok yakın bir zaman dilimi içinde bulunulması ve Müslüman olan pek çok insanın zihinlerinde bu geleneğin kalıntılarından birtakım izlerin hâlâ varlığını koruyor olması idi. Ancak, bu illet(ler) ortadan kalkınca yasak da kalktı. Nitekim, raşid halifelerin huzurunda hatipler konuşurlar ve onların konuşmalarında birçok seci bulunurdu. Buna rağmen halifeler onları secili konuşmaktan menetmezlerdi.[46] [Hülasa], Hz. Peygamber'in, "Cahiliye sec'i ha!" sözüne muhatap olan kişi, sırf bu sözü söylediği için değil, bir hakkın iptalini dile getirdiği için kınandı.[47]

Kanaatimizce, bu makul ve mantıklı görüşler nazar-ı dikkate alındığında, mezkur hadisin mantukundan sec'in mutlak mânâda yasak olduğu sonucuna varmak pek mümkün değildir. Sec'in bazı edip ve şair dostları tarafından yerildiğini söyleyen ve onların bu tutumunu seci konusundaki yetersizliklerine hamleden İbnu'l-Esîr de aynı kanaattedir. "Eğer seci mezmum olsaydı, Kur'an'da bulunmazdı," diyen İbnu'l-Esîr, bir adım daha ileri giderek, Kur'an'da secisiz hiçbir sure bulunmadığını, hatta Kamer ve Rahmân gibi bazı Mekkî surelerin tümünün secili olduğunu belirtir. Ona göre, yukarıdaki hadiste seci mutlak mânâda yasaklanmamış; sadece kâhinlerle ilgili bir rezerv konulmuştur. Binaenaleyh, mezmum ve mekruh seci, sadece kâhinlerin sec'inden ibarettir. Mezkur hadiste sözü edilen kişinin yerilme sebebi ise, onun secili

lim, "Kasâme" 36-38; Ebû Dâvûd, "Diyât" 19; Nesâ'î, "Kasâme" 40-44; İbn Hanbel, IV. 245, 246, 249.

[44] Muhyiddîn Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerḥu'n-nevevî 'alâ ṣaḥîḥi muslim*, Beyrut t.y., XI. 178.

[45] Nevevî, *Şerḥu'n-nevevî*, XVII. 41.

[46] Câhız, *el-Beyân*, I. 194.

[47] Câhız, *el-Beyân*, I. 196.

konuşması değil, Hz. Peygamber'in hükmüne karşı çıkmış olmasıdır. Kaldı ki, Hz. Peygamber'in sözlerinde de pek çok seci vardır. Hatta kimi hadislerde seci sağlama maksadıyla bazı kelimelerin ifade kalıplarında birtakım değişiklikler yapıldığı da vakidir.[48] İşte secili hadislerden bir örnek:

> *Velâkinne'l-istiḥyâ'e mine'llâh ḥaḳḳa'l-ḥayâ en taḥfeẓa'r-ra'se vemâ ve'ā ve teḥfaẓa'l-baṭne vemâ ḥavâ ve teteẕekkera'l-mevte ve'l-bilâ ve men erâde'l-âḫirete ve tereke ẕînete'd-dunyâ fe-men fe-'ale ẕâlike fe-ḳad isteḥyâ mine'llâhi ḥaḳḳa'l-ḥayâ*
>
> Gerçekte, Allah'tan hakkıyla hayâ etmenin anlamı şudur: Başı ve baştaki uzuvları, karnı ve karın bölgesindeki uzuvları koruman, ölümü ve toprak olmayı aklından çıkarmamandır. Kim ahireti ister ve dünyanın güzelliğini terk ederse; işte bunu yapan kişi Allah'tan hakkıyla hayâ etmiş olur.[49]

Sonuç olarak, Kur'an'da seci bulunmadığı tezini savunanların delil ittihaz ettikleri hadiste seci mutlak mânâda yerilmemiştir. Daha açıkçası, hadiste yerilen seci, kâhinlere, bedevilere veya cahiliye Araplarına özgü secidir. Hz. Peygamber'in verdiği hükme karşı çıkışta sözel bir enstrüman olarak kullanılan sec'in kâhinlerle ilişkilendirilmesine gelince; bu ilişkinin keyfiyetini anlayabilmek için, evvelemirde kâhin ve kehanet gibi kavramların İslam öncesi dönemdeki karşılıklarının bilinmesi gerekir.

Aslı Arapça olmakla birlikte, İbranca *kohen*, Aramca *kūhen*, *kūhnū* (rahip) kelimeleriyle de ilişkisi kurulan *kāhin*,[50] cahiliye döneminde gaybın bilgisine ulaştıklarını ve gelecekte vuku bulacak olaylar hakkında bilgi sahibi olduklarını iddia eden kişilere verilen bir isimdir.[51] İslam öncesi Arapların tarihi hakkında bilgi veren kaynaklarda pek çok kâhinin adı zikredilmiştir. Cahiliye döneminin sonlarında yetişen Sevâd b. Kârib ed-Devsî –bu zat sonradan Müslüman olmuştur–, Belhars b. Ka'b'ın kâhini Me'mûr el-Hâri'î ve Uzzâ Selime gibi kâhinler, bunlardan sadece birkaçıdır.[52] Bu kâhinlerden bazıları, kıssacıların marifetiyle mitolojik bir kimliğe büründürülerek efsaneleştirilmiştir. Mesela, Arapların en

[48] İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sā'ir*, I. 210-211; Ebû Muhammed İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-feṣāḥa*, Kahire 1935, s. 168 vd.

[49] Tirmizî, "Kıyâme" 24.

[50] Şevkî Dayf, *Târîḫu'l-edebi'l-'arabî: el-Aṣru'l-câhilî*, Mısır t.y., I. 420; A. Fischer, "Kâhin", *İA*, İstanbul 1993, VI. 71.

[51] İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab*, V. 3950.

[52] Dayf, *Târîḫu'l-edebi'l-'arabî*, I. 421.

meşhur kâhinlerinden biri olan Şık b. Sa'b tek gözü, tek eli ve tek ayağı olan bir insan biçiminde; Satîh b. Rebi'â ez-Zi'bî ise kafatasının dışında hiçbir kemiği olmayan, yüzü vücudunun göğüs kısmında olduğu için boynu bulunmayan acayip bir varlık olarak tasvir ve tahkiye edilmiştir.[53]

Cahiliye döneminde kâhinler genellikle tapındıkları putlara hizmet eder ve gayba yönelik keşfî bilgilerini, *tābi'*, *ṣaḥib*, *mevlā*, *velī* ve çoğunlukla *re'ī* denilen cinlerle kurdukları irtibat sayesinde elde ettiklerini ileri sürerlerdi.[54] Diğer taraftan, halk arasında kâhinlerin ilham ve vahye mazhar olduklarına inanılırdı. Bu ve benzeri inançlardan ötürü sıradan insanların nazarında tartışılmaz bir ruhani otorite kesbettikleri için, Araplar her konuda onlara başvurur, fikir danışır ve aralarındaki problemleri onların hakemliğinde çözmeyi tercih ederlerdi.[55] Kâhinler siyasal ve toplumsal hayatta da önemli bir rol oynarlardı. Hatta devlet, kabile ve savaşla ilgili tüm hususlar onlara danışılırdı. Bu yüzden kadın ve erkek hükümdarların hususi kâhin ve kâhineleri olduğu gibi, kabilelerin de şair ve hatibin yanında birer kâhin veya kâhinesi bulunurdu. Özel yaşamda kâhinler her türlü ihtilafı çözmede hakemlik yaparlar ve onların verdikleri hükümler, ilahi buyruklar gibi mutlak kabul görürdü. Kâhinler ayrıca rüyaları yorumlar, kaybolan develerin yerlerini, zina vakalarını tespit eder; bilhassa hırsızlık ve fail-i meçhul cinayetler gibi vakaları aydınlatıp kesin sonuca bağlarlardı. Bütün bu işler için ücret talep eden kâhinlerden[56] bir kısmı ise, sebeplerden/öncüllerden hareketle birtakım işlerin hakikat ve künhüne vâkıf olduklarını ileri sürer ve kendilerine soru soran kişinin söz, tutum ve davranış tarzından birtakım çıkarımlarda bulunurlardı.[57]

Cahiliye dönemindeki kâhinlerin en büyük meziyetlerinden biri de, secili konuşmalarıydı. Secili konuşmanın, kâhinliğin en üst mertebesine ait bir özellik olduğunu söyleyen İbn Haldûn'un ver-

[53] İbn Haldûn, *Mukaddime*, I. 268; Dayf, *Târîḫu'l-edebi'l-'arabî*, I. 421. Şık ve satîh hakkında geniş bilgi için bkz. Ebû Muhammed Abdulmelik İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekka ve dğr., Beyrut t.y., I. 15-19; Ebû'l-Hasen Alî b. Huseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Murûcu'ẕ-ẕeheb ve me'âdinu'l-cevher*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhâmîd, Mısır 1964, II. 174.

[54] Fischer, "Kâhin", *İA*, VI. 71-72.

[55] Dayf, *Târîḫu'l-edebi'l-'arabî*, I. 420; Corci Zeydan, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, İstanbul 1976, III. 29-34.

[56] Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, ty., s. 217-218; Fischer, "Kâhin", *İA*, VI. 72.

[57] Mes'ûdî, *Murûcu'ẕ-ẕeheb*, II. 172 vd.

diği bilgilere göre, muhayyileleri son derece fonksiyonel olan duayen kâhinler, ayna vb. şeffaf cisimlere, ölmüş hayvanların kemiklerine veya tesadüfen çıkagelen bir kuşa gözlerini dikip sürekli olarak bakar ve bir zaman sonra meditasyona benzer bir tecrübeyle maddi bağlardan soyutlanırlardı. Seci, kâhinlerin maddi bağlardan kopuş, kendilerinden geçiş ve gayba muttali oluş sürecinde son derece önemli bir rol oynardı. Bu arada, bilmek istedikleri şeylerle ilgili olarak kalplerinde vecd ve ilham kaynaklı birtakım bilgiler oluşur ve bu bilgileri secili sözlerle insanlara iletirlerdi. Kimi kâhinler ise efsun kabilinden bazı kelimeler telaffuz ettikten sonra kendilerine ilham geldiği iddiasında bulunurlardı.[58]

Esasen, cahiliye döneminde secili konuşma âdeti sadece kâhinlere mahsus bir özellik değildir. Çünkü bu dönemde kâhinlerin yanı sıra hatiplerin de konuşmalarında seci yaptıkları; ayrıca, Damre b. Damre, Akrâ b. Hâbis ve Nufeyl b. Abdiluzzâ gibi hakemlerin secili sözlerle hüküm verdikleri bilinmektedir.[59] Bununla birlikte, kâhinlerin secileri ile hatiplerin ve secili konuşan diğer insanların sözleri arasında farklılık bulunduğu belirtilmiştir. Kâhinler, genellikle aynı, nadir olarak da değişik kafiyeli ve çok kısa cümlelerden oluşan ahenkli bir nesir ile konuşurlardı. Ancak, onların bu ahenkli sözleri son derece müphem ve karmaşık kelimelerden oluşurdu. Müphem konuşmalarının en temel sebebi ise, sözü her türlü yoruma açık bırakmak, diğer bir deyişle, isteyene istediği şekilde yorumlama fırsatı vermek ve böylece muhatabın karşısında yalancı çıkmamak idi.

Diğer taraftan, kâhinler, sözlerini umumiyetle akşam ve sabah gibi zaman dilimleri ile yer, gök, güneş, ay, yıldızlar gibi somut nesneler, çeşitli bitkiler ve hayvanlar üzerine yemin ederek pekiştirirlerdi.[60] Bu bağlamda, Arap kâhinlerinin duayeni olarak anılan Uzzâ Selime'den (Selime b. Hayye)[61] şöyle bir söz aktarılmış-

[58] İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Z. Kadiri Ugan çevirisi), I. 263-265. İbn Haldûn ayrıca bu tür ilhama şeytanın kaynaklık etmesi hasebiyle kâhinlerin vecd içinde secili sözlerle aktardıkları bilgilerin bir kısmının doğru bir kısmının yanlış olduğunu, onların çoğu zaman gaybdan haber aldıklarını iddia etmelerinin kendi zanlarını dile getirmekten başka bir anlam ifade etmediğini ve kendilerine soru soranları süslü sözlerle aldattıklarını belirtmiştir. İbn Haldûn, *age.*, I. 245-246.

[59] Bkz. Câhız, *el-Beyân*, I. 195-196. Cahiliye dönemindeki Arapların secili sözlerinden örnekler için ayrıca bkz. Suyûtî, *el-Muzhir*, II. 528-532; Ebû'l-Meâlî Mahmûd Şukrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti aḥvâli'l-'arab*, Bağdat 1314, I. 88 vd.

[60] Câhız, *el-Beyân*, I. 195; Dayf, *Târîḫu'l-edebi'l-'arabî*, I. 423.

[61] Câhız, *el-Beyân*, II. 5.

tır: *Ve'l-arḍi ve's-semāi ve'l-'uḳābi ve's-sukāi vāḳı'aten bi bekāi leḳad neffere'l-mecdu beni'l-uşerāi li'l-mecdi ve's-senāi.* (Yeryüzüne, gökyüzüne, kartala ve suya –veya herhangi bir yere– doğan güneşe yemin olsun ki, şeref ve üstünlük Uşerâoğullarıyla özdeşleşti.). Benû Riâm'ın kâhinesi Zebrâ'nın da kendi kabilesini şu sözlerle uyardığı nakledilmiştir: *Ve'llevḥi'l-ḥāfik ve'l-leyli'l-ğāsıḳ ve's-ṣabāḥi's-şārıḳ ve'n-necmi'ṭ-ṭārıḳ ve'l-muzni'l-vādıḳ. İnne şecere'l-vādī leye'dū hatlā ve yehruku enyāben ğuslā. Ve inne sahra't-tavdi leyunziru suklā lā tecidūne anhu ma'lā.*[62]

Bu tür sözler, nüzûl tarihinin ilk dönemlerinde bazı Kureyşlilerin Kur'an ayetlerini kâhinlerin secili sözleriyle mukayese etmelerine sebep olmuştur. Bu yüzden Allah, muhtelif ayetlerde vahyin bir kâhin ve şairin sözü olmadığını beyan etmiştir.[63]

Kur'an'da Sec'i Olumsuzlamanın Teolojik Zemini

Kur'an'da sec'in varlığını savunan Hafâcî ve Ziyâ'uddîn İbnu'l-Esîr gibi belâgatçılar, aksi görüşü savunanların argümanlarını eleştirmişlerdir. Söz konusu argümanlar, Bâkıllânî'nin *İ'cāzu'l-ḳur'ān* adlı eserindeki görüşler ekseninde Abdurra'ûf Mahlûf, Alî el-Cundî ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi bazı çağdaş araştırmacılar tarafından da ciddi şekilde tenkide tâbi tutulmuştur.

Ebû Zeyd, *Mefhūmu'n-naṣṣ* adlı eserinde, klasik dönem ulemasının Kur'an'ı seciden tenzih etme gayretlerinin, temelde ilahi kelamla beşerî kelamı birbirinden kesin çizgilerle ayrıştırmaya yönelik olduğunu belirtir. Ona göre fâsıla-seci ayırımı, gerçekte Eşarilerin kelam sıfatının Allah'ın zâti sıfatlarından biri olduğuna ilişkin kabullerini pekiştirmeye matuf bir ayırımdır. Kur'an'la diğer metinleri birbirinden tam olarak ayrıştırma gayretleri, işte bu kabulden kaynaklanmaktadır. Kur'an'la ilgili terimlerle Arap-İslam kültüründeki şiir ve nesre ait terimler arasında büsbütün farklılık bulunduğunu ispatlama çabası da yine aynı kabulün tezahürüdür.[64] Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî'nin aşağıdaki ifadeleri, Ebû Zeyd'in konuyla ilgili bu tespitlerini teyit etmektedir. Zerkeşî şöyle der:

> Seciden sakınılmasının sebebi şudur: Bu kelimenin orijinal anlamı, kuşun aynı nağme ile ötmesini ifade eder. Kur'an, ilişki benzerliği (istiare) yoluyla bile olsa, orijinal anlamı kuş sesini

[62] Dayf, *Tārīḫu'l-edebi'l-'arabī*, I. 421.
[63] Dayf, *Tārīḫu'l-edebi'l-'arabī*, I. 422.
[64] Ebû Zeyd, *Mefhūmu'n-naṣṣ*, s. 163.

> ifade eden bir lafızla ilişkisi kurulamayacak kadar değerli bir kitaptır. Bu üstün değerinden dolayı, Kur'an'ın, insanların sözlerinde ortaya çıkan 'seci' isminde/vasfında, diğer hâdis söz kategorileriyle birleşmesi söz konusu olamaz. Çünkü Kur'an Allah'ın sıfatlarındandır. Bu itibarla, onun, –her ne kadar mânâ doğru olsa da– hakkında izin bulunmayan bir sıfatla tavsif edilmesi caiz değildir.[65]

Kur'an'daki fâsılalarla ilgili başlık altında, "ayetin fâsılası, nesirdeki sec'in karinesi, şiirin kafiyesi gibidir" şeklinde bir ifade kullanan Suyûtî ise,[66] *el-İtḳān* adlı eserinde, işlediği hemen her konuda olduğu gibi, bu konuda da büyük ölçüde selefi Zerkeşî'nin görüşlerini tekrar eder. Sözlerine, "fâsılalara kafiye denmesi icmâen caiz değildir" yargısıyla başlayan Suyûtî, bu yargısını şöyle gerekçelendirir:

> Allah, Kur'an'ın şiir olarak isimlendirilmesini kabul etmediği için, kafiye isminin de kabul edilmemesi gerekir. Çünkü kafiye ıstılahi anlamda şiire özgü bir vasıftır. Kafiyenin Kur'an için kullanılması mümkün olmadığı gibi fâsılanın da şiir için kullanılması mümkün değildir. Çünkü fâsıla yalnızca Allah'ın kitabına mahsustur. Çoğunluk alimler, "Kur'an hakkında seci nitelemesini kullanmak caiz midir?" sorusunu "Caiz değildir" diye cevaplamışlardır. Çünkü bu kelimenin orijinal anlamı, kuşun aynı nağme ile ötmesini ifade eder. Kur'an, istiare yoluyla bile olsa orijinal anlamı kuş sesini ifade eden bir lafızla ilişkisi kurulamayacak kadar değerli bir kitaptır. Bu üstün değerinden dolayı Kur'an'ın, insanların sözlerinde ortaya çıkan 'seci' isminde/vasfında, diğer hâdis söz kategorileriyle birleşmesi söz konusu olamaz.[67]

Zerkeşî ve Suyûtî'den aktardığımız bu pasajlardaki, "Üstün değerinden dolayı Kur'an'ın, insanların sözlerinde ortaya çıkan 'seci' isminde/vasfında, diğer hâdis söz kategorileriyle birleşmesi söz konusu olamaz." cümlesi son derece mânidardır. Zira, burada sec'in nefyi ile Kur'an'ın Allah'ın sıfatlarından biri olması arasında bağıntı kurulmuştur. Bu bağıntıda söz konusu edilen kelam sıfatı, Mutezilenin savunduğunun aksine, fiilî değil zâti sıfattır. Çünkü, yukarıda aktardığımız her iki pasajın son cümlesinde geçen 'hâdis söz kategorileri' tabiri, anılan alimlerin, kelam sıfatını Allah'ın zâti sıfatların-

[65] Zerkeşî, *el-Burhān*, I. 54.
[66] Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 210.
[67] Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 210.

dan saydıklarına ve dolayısıyla Kur'an'ı kadîm bir kelam olarak algıladıklarına işaret etmektedir. Binaenaleyh, Allah ezelde mütekellim olduğuna ve yine ezelde seci sanatı bulunmadığına göre, O'nun kadîm kelamında sec'in varlığından söz etmek olanaksızdır.

Tamamen dilsel bir konu olan sec'i ilahi sıfatlarla irtibatlandıran; bununla da kalmayıp konuyu helal-haram, caiz-gayr-i caiz gibi dinî normlar üzerinden tartışmaya açan bu anlayış,[68] Kur'an'ın Arap diliyle vahyedilmiş bir kelam olduğu gerçeğini maalesef atlamıştır. Alî el-Cundî, Bâkıllânî'nin seci hakkındaki görüşlerini eleştirirken aynı noktaya işaretle şöyle demiştir:

> Bâkıllânî'nin en büyük gayreti Kur'an'ı Araplara ait söz çeşitlerinin dışında tutmak ve Arap kelamı ile Kur'an'ın arasına çelikten surlar çekmektir. O, bütün argümanlarını bu anlayış ekseninde tesis etmekle birlikte, Kur'an'ın bizzat kendisini, "Biz her peygamberi kendi toplumunun diliyle gönderdik" (14. İbrâhîm, 4), "[Bu Kur'an], bilen bir toplum için, ayetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır" (41. Fussilet, 3) ve "Şüphesiz biz onların, Kur'an'ı ancak bir insan öğretiyor, dediklerini biliyoruz. Kendisine nispet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Hâlbuki bu [Kur'an] apaçık bir Arapçadır" (16. Nahl, 103) şeklinde nitelemiş olmasını maalesef gözden kaçırmıştır. Yine o, Kur'an'ın Arap kelamı cinsinden olmasının i'caza ters düşmediği, tam tersine ona derinlik kazandırdığı gerçeğini de ıskalamıştır (*fevt*). Çünkü Kur'an Araplara, kendilerinin cahili oldukları bir şeyle değil, bildikleri bir sözle meydan okumaktadır.[69]

Bâkıllânî, meseleyi dilin dışına taşıma ve nihai hükmünü helal-haram ayırımı üzerinden verme gayreti içinde olmasına rağmen, Hz. Peygamber'in "Kâhinlerin sec'i gibi seci mi yapıyorsun?" anlamındaki hadisinin dışında hiçbir dinî delil ortaya koyamamıştır. Oysa Bâkıllânî'den, mutlak mânâda reddettiği dilsel bir olguyu gerek sübut gerekse delalet açısından sıhhati tartışılmaz nitelikte bir dizi naklî-şer'î argümanla desteklemesi beklenirdi. Ne ki o, bu beklentiyi boşa çıkarmış; dinî argüman yerine kendi içinde tutarsız bir dizi istidlalde bulunmuştur. Onun konuyla ilgili istidlallerinden birine göre, "eğer Kur'an'da seci bulunsaydı, bunu kabul eden insanların 'o muciz bir secidir' demeleri de pekâlâ doğru olurdu".

Mahlûf, haklı olarak, bu istidlalin kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Çünkü, Kur'an'da varid olan bir seci için muciz niteleme-

[68] Mahlûf, *el-Bâḳıllânî*, s. 246.
[69] Mahlûf, *el-Bâḳıllânî*, s. 208.

sini kullanmanın hiçbir sakıncası yoktur.[70] Ayrıca, Bâkıllânî'nin, sec'in söze hiçbir katkısı olmayan bir tasannudan ibaret olduğunu ispatlamak maksadıyla savunduğu, "secide mânâ lafza, Kur'an'daki fâsılalarda ise lafız mânâya tâbidir" iddiası da tartışmaya açıktır. Zira, sec'in yapmacık bir söz sanatına indirgenip indirgenemeyeceği meselesi bir tarafa, Kur'an'daki pek çok ayette, fâsılalar arasında uygunluk sağlama maksadıyla mânânın açıkça lafza tâbi olduğu görülmektedir. Örneğin, Kur'an'da, Hz. Musa ile Hz. Harun'un birlikte anıldıkları tüm ayetlerde –20. Tâhâ, 70. ayet hariç– önce Musa, ardından Harun zikredilmiştir. 20. Tâhâ, 70. ayette ise sıralama *Hârûne ve Mûsa* şeklinde düzenlenmiştir. Belâgatçılara göre, sıralamadaki bu değişiklik seciden kaynaklanmaktadır. Bâkıllânî'ye göre ise, bu iki kelimenin yerini değiştirmekle seci değil i'caz yapılmıştır. Daha açık bir ifadeyle, Musa-Harun tertibini Harun-Musa şeklinde değiştirmekle, insanoğlunun bir benzerini ortaya koymaktan âciz kalacakları türden bir i'caz gerçekleştirilmiştir. Bu itibarla, söz konusu takdim-tehirde seci bulunduğunu söylemek vehimdir.[71]

Kanaatimizce, asıl vehim, Bâkıllânî'nin burada i'cazdan söz etmiş olmasıdır. Zira, iki kelimenin takdim tehiriyle ne tür bir i'caz ortaya konduğunu anlamak güçtür. Şöyle ki, Harun ve Musa kelimeleri *vâv* harfiyle birbirine atfedilmiştir. Bu ikisinin yerini değiştirmekle anlamda herhangi bir değişim ve farklılaşım gerçekleşmemektedir. Oysa kelimelerin takdim ve tehirinde ya mânâya itibar etmek ya da ifadede güzellik sağlamak gibi bir amaç gözetilmesi gerekir. Birbirine *vâv* harfi ile bağlanan iki kelimede takdim-tehir yapmakla anlamda hiçbir değişiklik vuku bulmadığına göre, nihayette söylenecek tek söz şudur: Anılan kelimelerin takdim-tehirindeki amaç, seci sağlamaktır.[72]

Fâsıla-Seci Ayırımı

Kur'an'da sec'in varlığını olumsuzlayanlar, ayetlerin sonlarındaki ses uyumlarını 'fâsıla' terimiyle karşılamışlardır. Bâkıllânî ve onunla aynı görüşü paylaşan alimlerin ısrarla seciden ayrı tutmaya çalıştıkları 'fâsıla' terimi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Bir ta-

[70] Mahlûf, *el-Bâkıllânî*, s. 214.

[71] Bâkıllânî, *İ'câzu'l-kur'ân*, s. 81.

[72] Mahlûf, *el-Bâkıllânî*, s. 235-236. Bâkıllânî, bir taraftan Kur'an'da seci olmadığı fikrinde ısrar etmiş, diğer yandan da, farkında olmadan bunun varlığını onaylamıştır. Zira o, seci bahsinde tarsîden söz etmiş ve gerçekte sec'in mütemmimi olan tarsîyi Kur'an ayetleriyle örneklendirmiştir. Bkz. Bâkıllânî, *İ'câzu'l-kur'ân*, 105-106; Mahlûf, *age.*, s. 246-248.

nıma göre, fâsıla, ayetlerin son hecelerinde (*maḳāṭı'*) bulunan ve mânânın tamamlandığını bildiren, birbirine benzer harflerdir.[73] Bir başka tanımlamaya göre ise Kur'an ayetlerinin son kelimesine, içinde bulunduğu ayetle onu takip eden ayeti birbirinden ayırdığı için fâsıla, son harfine de *el-ḥarfu'l-fāṣıla* denir.[74]

Daha önce de ifade edildiği üzere, sec'i olumsuzlayan alimler, fâsılayı sadece Kur'an'a mahsus bir özellik olarak kabul etmişlerdir. Bu görüşü benimseyen alimler arasında yer alan İbn Haldûn'a göre, Kur'an'daki ayetlerin sonlarındaki fâsılalara kafiye denilemeyeceği gibi, seci de denemez. Zira, Kur'an her ne kadar nesir türünden bir kelam ise de, ne tam serbest nesir ne de secili bir nesirdir.[75] Ayrıca, kafiye, şiir için kullanılan bir terimdir. Oysa Allah Kur'an'ın şiir olmadığını açıkça beyan etmiştir. Binaenaleyh şiirde fâsıla, Kur'an'da da kafiye bulunmaz.[76]

Muhtemelen ilk defa Mutezili Rummânî tarafından formüle edilen, daha sonra Bâkıllânî ve diğer Sünni ardılları tarafından aynıyla benimsenen seci-fâsıla ayırımı, günümüz Kur'an araştırmacılarının çoğu tarafından da peşinen doğru kabul edilmiştir. Sözgelişi, *TDV İslâm Ansiklopedisi*'ndeki (*DİA*) "Fâsıla" maddesinde şu ifadelere yer verilmiştir:

> İslam alimleri kıraat ilmindeki fâsılanın Allah'ın kitabına mahsus olduğu, bu bakımdan kafiye ve seci ile karıştırılmaması gerektiği görüşündedir. Çünkü kafiye şiirde bulunur; Kur'an ise şiir tarzında indirilmemiştir: "Biz ona şiir öğretmedik" (Yâsîn 36/69); "O bir şairin sözü değildir" (el-Hâkka 69/41); ayrıca bkz. el-Enbiyâ 21/5; es-Sâffât 37/36; et-Tûr 52/30). Seci belâgatta kusur sayılır; çünkü burada asıl olan kelimeler arasındaki armonidir; mânâ ona uyar. Ayrıca seci ve kafiye bir zorlamayı gerektirdiği için, şekil ve ses bakımından birbirine uygun kelimelerin seçimi sırasında ortaya mânâca yanlış anlamalara sebebiyet verecek farklılıklar çıkabilmektedir. Hâlbuki fâsılada durum böyle değildir; burada anlam birinci planda tutulmuştur ve armoni tabii güzelliğiyle kendiliğinden gelir. Fâsılaların meydana getirdiği üstün ahenk, tenasüp ve insicam zihinlerde ve gönüllerde derin bir tesir bırakır; dolayısıyla ayet-

[73] Rummânî, *en-Nuket*, s. 97.

[74] Diğer tanımlar için bkz. Ali Eroğlu, "Kur'an-ı Kerim'de Fâsıla", *AEÜİFD* X (1991), s. 252-253; Abdurrahman Çetin, T. Rüştü Topuzoğlu, "Fâsıla", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 209.

[75] İbn Haldûn, *Mukaddime*, III. 221.

[76] Zerkeşî, *el-Burhān*, I. 58-59; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 124-125.

lerin hafızada daha kolay yer etmesine ve Kur'an'ın kolaylıkla ezberlenmesine yardımcı olur. Şüphesiz bu durum ses ve söz uygunluğu, anlam bütünlüğüyle sadece ilahi kelama mahsus bir güzelliktir. Bunlardan başka şiirde ve secide görülen kuru kalıplara bağlılık, gereksiz söz uzatmak veya kısaltmalar fâsılada söz konusu değildir. Her ne kadar fâsıla gereği bazı ayetlerde harf ilavesi (*er-rasūlā*'daki *elif* gibi, el-Ahzâb 33/66), hazfi (*izâ yesr*'in sonundan düşen *yā* gibi, el-Fecr 89/4) veya takdim tehiri (*felillâhi'l-âhiretü ve'l-ûlâ* gibi, en-Necm 52/25) yahut kelime değişikliği (*tûr-i sînîn* [aslı: *sînā'*] gibi, et-Tîn 95/2) yapıldığı ileri sürülmüşse de bunlarda daha başka sebep ve hikmetlerin bulunduğu da ifade edilmiştir.[77]

Kanaatimizce, bu pasajda ortaya konan anlayışın tüm argümanları tartışmaya açıktır. Örneğin, fâsılanın Kur'an'a özgülüğü, bu anlayışa göre, "[Kur'an,] bilen bir topluluk için, ayetleri Arapça okunarak açıklanmış (*fuṣṣilet*) bir kitaptır"[78] mealindeki ayette geçen *fuṣṣilet* kelimesiyle ilişkilidir. Hâlbuki, ayette geçen *tafṣīl* kelimesinin, burada bahis konusu olan fâsıla terimiyle hemen hiçbir ilgisi yoktur.[79] Ayetteki tafsilden maksat, Fahruddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) yorumuna göre, Kur'an ayetlerinin farklı konularla ilgili olması ve ayrıntılı olarak çeşitli anlamlar içermesidir.[80] Diğer taraftan, fâsılanın sadece Kur'an'a mahsus olduğu iddiası da tartışmaya açıktır. Zira, ilk olarak Arap edebiyatında ortaya çıkıp sonradan İslami edebiyatlara yayılan bir nazım sistemi olan aruz ilminde de *fâsıla-yı suğrâ* ve *fâsıla-yı kubrâ* gibi terimler vardır.[81]

Kur'an bağlamında fâsıla yerine seci kelimesini kullanmanın niçin caiz olmadığı meselesine gelince; klasik dönem İslam ulemasının bu konuyla ilgili argümanı son derece ilginçtir. Daha önce aktarmış olduğumuz bu ilginç argümana göre, seci kelimesi, kuşun aynı nağme ile ötmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, semantik örgüsünde bayağı bir anlam içeren seci kelimesi ile Kur'an arasında –istiare (benzerlik ilişkisi) yoluyla bile olsa– irtibat kurulamaz. Çünkü Kur'an bu türden bir istiare yapılamayacak kadar şerefli bir kitaptır.[82] Kanaatimizce, aşırı tenzih gayretinin ürünü olan bu analojik argüman karşısında bir başkasının da şöyle bir kıyas ge-

[77] Çetin-Topuzoğlu, "Fâsıla", *DİA*, XII. 209-210.
[78] 41. Fussilet, 3.
[79] Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 54.
[80] Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, XXVII. 94.
[81] Mahlûf, *el-Bâḳıllânî*, s. 216.
[82] Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 54.

liştirmesi pekâlâ mümkündür: Allah'ın kitabını açıklama ve yorumlama anlamına gelen 'tefsir' kelimesinin kök anlamlarından biri de doktorun tahlil yapmak için hastadan istediği idrar numunesi, yani *tefsīra*dır.[83] Şu hâlde, kökeninde 'idrar' anlamı içeren tefsir kelimesinin, her türlü bayağılıktan münezzeh olan Kur'an'ı anlama ve yorumlama etkinliği anlamında kullanılması doğru değildir. Aksi hâlde günaha girilir.

Burada yeri gelmişken, Kur'an ilimlerinin klasik sistematiğini büyük ölçüde kendilerine borçlu olduğumuz Zerkeşî ve Suyûtî gibi alimlerin seci konusundaki ilginç tutumlarına da kısaca değinmek gerektiğini düşünüyoruz. Adı geçen alimler, "Kur'an'daki Fâsılalar" üst başlığı altında, öncelikle sec'i Kur'an'dan nefyeden ve fâsılaya seci denemeyeceği fikrini benimseyen kesimin görüşünü aktarmışlardır. Bu görüşün ilk sırada aktarımı elbette ki tesadüfi değildir. Zira, tartışmalı bir konu hakkında öncelikle olumlu görüş bildirenlerin, ardından da 'hayır' diyenlerin argümanlarını sıralamak daha mantıklı olmasına rağmen, Zerkeşî ve Suyûtî, evvelemirde "Kur'an'da seci yoktur" tezini savunanların görüşlerini nakletmek suretiyle bir bakıma sec'i olumsuzlayanların yanında yer aldıklarını ima etmişlerdir. Ancak diğer taraftan da, "bedî uzmanları seci ve fâsılaları mütevazi, mutarraf ve mütevâzin diye bölümlediler" cümlesinin ardından, anılan seci türlerini Kur'an ayetleriyle örneklendirmişler ve böylece seci ile fâsılayı birbirine eşitleyen bedî alimleriyle[84] aynı kanaati paylaştıklarını zımnen de olsa ikrar etmişlerdir.

Hülasa, Suyûtî'nin, "ayetteki fâsıla nesirde sec'in karinesi, şiirde beytin kafiyesi gibidir".[85] sözündeki 'gibi' kelimesi zaid olup, fâsıla ile seci, aslında aynı şeyin iki ayrı kelimeyle ifade edilmesinden ibarettir. Başka bir ifadeyle, "bir grubun fâsıla dediğine diğeri seci demektedir. Aradaki tek fark budur."[86] Arap edip ve şairi Hafâcî'nin (ö. 466/1073) dilinden aktaracak olursak;

> Kanımca bizim dostları Kur'an'daki –secilerin tümünü– fâsıla diye isimlendirip son heceleri aynı olan harflerin birer seci olduğunu söylememeye iten faktör, Kur'an'ı kâhinler ve benzerlerinden nakledilen sözlerin vasfını taşımaktan tenzih etme istemidir. Bu yaklaşım, isimlendirme konusunda makul olmakla birlikte, işin gerçeği bizim ortaya koyduğumuz şekildedir. Bu

[83] İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab*, V. 3413.
[84] Mesela bkz. Kazvînî, *el-Īḍāḥ*, II. 547.
[85] Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 210.
[86] Eroğlu, *Kur'an'da Fâsıla*, s. 268.

gerçeğin özeti şudur: Son harfleri birbirine benzer (mütemasil) olan Kur'an fâsılaları ile seci arasında hiçbir bir fark yoktur. Burada biri kalkıp "Sizce seci makbul bir şey ise Kur'an'ın tümünün secili olması gerekemez miydi? Kur'an'ın bir kısmının secili bir kısmının secisiz olmasının izahı nedir?" diye sorarsa bu soruya verilecek cevap da şudur: Şüphesiz, Kur'an Arap diliyle, Arapların [dilsel] örf ve âdetleri üzere inmiştir. Arapların sözlerinin içinde fasih olanı vardır. Ancak, bu tür sözlerin tamamı secili değildir. Çünkü tümü secili olan bir kelam zorlama, yapmacıklık, usandırıcılık gibi olumsuzluklarla malüldür. Bu malüllük söz uzadığında daha da artar. Bu yüzden Kur'an, son derece üstün bir dil özelliğine sahip olduğu hâlde Arapların dilsel örflerine uygun olarak tamamı secili varid olmamıştır. Bununla birlikte, büsbütün seciden arınmış da değildir.[87]

Kur'an'da Seci Sağlamaya Yönelik Tasarruflar

Zerkeşî, "Fâsılaların Son Hecelerinde Uyum Sağlama" (*īḳāu'l-munāsebe fī maḳāṭi'i'l-fevāṣıl*) başlığı altında fâsıla uyumunun sözü dinleyen kişide etki yapması açısından büyük önem arz ettiğini ve bu etkiyi yaratmak maksadıyla Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde standart söz diziminin dışına çıkıldığını belirtmiştir.[88]

Bu konuyla ilgili mülahazalarına "Kur'an'da şiirin katı kafiyesini üretme teşebbüsü yoktur," cümlesiyle başlayan Montgomery Watt[89] ise, Kur'an metnindeki secili ifadeler hakkında şunları söylemiştir:

> Ayetlerin uzun olduğu surelerde dahi seci yapmak amacıyla başvurulan özel kullanımlar vardır. Nitekim, ism-i fâilin tekilinin yeterince aynı anlamı verebileceği yerlerde 'min' harf-i cerri, ism-i fâilin çoğulu ile birlikte sıkça kullanılır. Böylece 'bir şahit' yerine 'şahitlerden biri' şeklinde ibareler görmekteyiz (Bkz. 3/81, 3/60 ve 7/106). Zira ikincinin kafiyeli bir çoğul bitişi olmasına karşın birincisinde böyle bir şey yoktur. Ayrıca, 'idiler' anlamındaki 'kânû' kelimesi, kelimenin muzarisi veya ism-i fâilin çoğulu ile birlikte sıkça mazi çoğulunun yerini alır (2/57, 7/37) veya zaman zaman ayetin sonuna anlam açısından gerçekten gereksiz, ancak seci oluşturan bir ibare eklenir (12/10, 21/68, 21/79 ve 21/104 gibi).[90]

[87] Hafâcî, *Sırru'l-feṣāḥa*, s. 173 vd. Ayrıca bkz. Zerkeşî, *el-Burhān*, II. 56; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 213; Ebû Zehre, *el-Mu'cizetu'l-kubrā*, s. 272.

[88] Zerkeşî, *el-Burhān*, I. 60.

[89] Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 85.

[90] Watt, *Kur'an'a Giriş*, s. 87.

Watt'ın bu konuda insaf sınırlarını zorladığında kuşku bulunmamakla birlikte, Kur'an metninde seci sağlamak ve böylece sözü daha güzel ve etkili kılmak maksadıyla normal söz diziminin dışına çıkıldığını gösteren çok sayıda ifade kalıbının bulunduğu da aşikâr bir gerçektir.[91] Suyûtî'nin kırk değişik varyantını sunduğu bu ifade kalıplarından bazıları şunlardır:

ı. Ayetin sonundaki kelimeye harf eklenmesi: Fâsılalarındaki son heceler *elif*le biten 33. Ahzâb suresinin 10. ayetinde yer alan *ve teẓunnūne bi'llāhi'ẓ-ẓunūnā* ifadesindeki *eẓ-ẓunūnā* kelimesinin sonunda bulunan *nūn* harfine *elif* eklenmiştir. Bu ilaveyle birlikte fâsılaların sonları uyumlu hâle getirilmiş; diğer bir deyişle, seci sağlanmıştır.[92] Bu bağlamda, aynı surenin 67. ayetinde geçen *es-sebīlā* kelimesindeki *elif*in, sesin salıverilmesi-uzatılmasıyla (*iṭ-lāḳu'ş-şavt*) ilgili olduğuna dikkat çeken müfessir Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) Kur'an'daki fâsılaların şiirdeki kafiyeler gibi düzenlendiğini belirtmiş olması (*cu'ilet fe-vāşılu'l-āy ke-ḳavāfī'ş-şi'r*) gerçekten ilginçtir.[93]

ıı. Harf düşürülmesi (*ḥaẕf*): Harf düşürülmesi ilgili örneklerden biri 89. Fecr, 4. ayette yer almaktadır. Ayette geçen *yesr[ī]* kelimesinin sonundaki *yā* harfi düşürülmüştür. Bu kelime *yesrī* şeklinde de okunmuş olmakla birlikte, çoğunluk *yesr* formunda okumak yeğlenmiş ve Mushaf'ta da bu şekilde kaydedilmiştir. Kelimenin sonundaki esre-kesre, seci sağlama maksadıyla düşürülen *yā* harfine delalet etmektedir.[94] Ferrâ' (ö. 207/822) Arapların bazen *yā* harfini hazfedip bir önceki harfin harekesi olan kesreyi telaffuz etmekle yetindiklerini belirtmiş ve bu konuda Arap şiirinden şahitler getirmiştir.[95]

Diğer taraftan, yine seci veya fâsıla uyumuna riayet maksadıyla bazı ayetlerde, mesela 54. Kamer suresinde sık sık tekrarlanan *fe-keyfe kāne 'aẕābī ve nuẕur[ī]* ifadesinde izafet *yā*sı hazfedilmiş; buna karşın 69. Hâkkâ suresinde yer alan bazı ayetlerin sonlarındaki sekte *hā*sı [*māliyeh, sulṭāniyeh* gibi] imlâdan düşürülmemiştir.

ııı. Müfred (tekil) yerine müsenna (ikil) kullanılması: Bazı ayetlerde tekil olması gereken kelimeler ikil formunda zikredilmiştir. Bunun en ilginç örneklerinden biri, "Rabbinin makamından korkan

[91] Zerkeşî, *el-Burhān*, I. 60.
[92] Zerkeşî, *el-Burhān*, I. 61.
[93] Zemahşerî, *el-Keşşāf*, III. 275.
[94] Zeccâc, *Me'ānī'l-ḳur'ān*, V. 321.
[95] Ferrâ', *Me'ānī'l-ḳur'ān*, III. 260.

kimseye iki cennet vardır" (*ve li-men ḫāfe maḳāme rabbihī cennetān*) mealindeki 55. Rahmân, 46. ayettir. Bu ayette geçen *cennetān* kelimesi, Ferrâ'ya göre 'iki cennet' değil 'tek cennet' anlamındadır. Ancak, ayetin öncesi ve sonrasına uygun bir seci oluşturmak maksadıyla *cennet* yerine *cennetān* (iki cennet) kelimesi kullanılmıştır.[96] Ferrâ', İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından şiddetle eleştirilen bu görüşünü[97] Arap şiirinden getirdiği şahitlerle desteklemiştir.[98]

iv. Müsenna (ikil) yerine müfred (tekil) kullanılması: 20. Tâhâ, 117. ayette geçen *felā yuḫricennekumā mine'l-cenneti fe-teşḳā* (O sakın sizi cennetten çıkarmasın; sonra sıkıntıya düşersin[iz]) ifadesindeki *teşḳā* (sıkıntıya düşersin) fiili iki kişiyle ilgili olmasına rağmen, cümlede seci sağlama maksadıyla tekil fiil kalıbı kullanılmıştır.[99]

v. Müfred (tekil) yerine cemi (çoğul) kullanılması: 14. İbrâhîm, 31. ayette *yevmun lā bey'un fīhi velā ḫilāl* (alış veriş ve dostluğun geçerli olmadığı gün) şeklinde bir ifade yer almaktadır. Burada çoğul formunda zikredilen *ḫilāl* (dostluklar) kelimesinden kastedilen anlam, tekil, yani *ḫulle*dir (dostluk).[100]

vı. Cemi (çoğul) yerine müfred (tekil) kullanılması: 54. Kamer, 54. ayette, *inne'l-muttaḳīne fī cennātin ve neher* (muttakîler yemyeşil bahçelerde ve ırmakların kenarlarındadırlar...) denilmiştir. Bu ifadede tekil olarak anılan *neher* (nehir) kelimesi, mânâ itibarıyla *enhār*dır (nehirler).[101]

vıı. Cümle içinde takdim-tehir yapılması: 20. Tâhâ, 67. ayette, *fe evcese fī nefsihī ḫīfeten Mūsā* (Musa, içinde bir korku hissetti) denilmiştir. Bu cümlede fiil ile failin birbirine ilişik olması ve mef'ulün sonra gelmesi gerekirken cümlenin faili olan *Mūsā* kelimesi mef'ulden sonra zikredilmiştir.[102] Bazı ayetlerin ifade kurgusunda ise seci sağlama maksadıyla zamansal öncelik-sonralık açısından takdim-tehir yapılmıştır. Mesela 53. Necm, 25. ayette *fe-li'llāhi'l-āḫiretu ve'l-ūlā* (ahiret de dünya da Allah'ındır) denilmiştir. Eğer burada seci veya fâsıla uyumuna riayet edilmemiş olsaydı, *lehu'l-ḥamdu fī'l-ūlā ve'l-āḫire* (dünyada da ahirette de hamd yalnızca O'nadır)[103] ayetinde olduğu gibi, dünya önce ahiret sonra zikredilecekti.[104]

[96] Zerkeşî, *el-Burhān*, I. 64.
[97] İbn Kuteybe'nin eleştirisi için bkz. Zerkeşî, *el-Burhān*, I. 65.
[98] Ferrâ', *Me'ānī'l-ḳur'ān*, III. 118.
[99] Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 216; a. mlf., *Mu'teraḳu'l-'aḳrān*, s. 29.
[100] Zeccâc, *Me'ānī'l-ḳur'ān*, III. 163; Zerkeşî, *el-Burhān*, I. 64.
[101] Ferrâ', *Me'ānī'l-ḳur'ān*, III. 111; Zeccâc, *Me'ānī'l-ḳur'ān*, V. 93.
[102] Zerkeşî, *el-Burhān*, I. 62.
[103] 28. Kasas, 70.
[104] Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 214; a. mlf., *Mu'teraḳu'l-'aḳrān*, s. 27.

viii. Gayri munsarıf kelimenin munsarıf yapılması: 76. İnsân (Dehr), 15 ve 16. ayetlerde geçen *ḳāvārīr* kelimelerinin ilki aslında gayri munsarıftır. Ancak, seci sağlama maksadıyla munsarıf yapılmıştır.[105]

ix. Aynı cümle içinde maziden muzariye geçilmesi: 2. Bakara, 87. ayette geçen, *fe-ferīḳān kezzebtum ve ferīḳan teḳtulūn* ([Size gelen peygamberlerden] bir kısmını yalanladınız; bir kısmını öldürürsünüz/öldürüyorsunuz) ifadesinde, geçmiş zaman kalıbı (*ḳateltum*: bir kısmını öldürdünüz) yerine, şimdiki zaman kalıbı kullanılmıştır (*teḳtulūn*: öldürürsünüz/öldürüyorsunuz). Buna karşın 33. Ahzâb, 26. ayette geçen benzer bir ifadede her iki fiil de muzari olarak kullanılmıştır (*ferīḳan teḳtulūn ve te'sirūne ferīḳan*).[106]

x. Aynı anlama sahip iki kelimeden dilde işlek olmayanının tercih edilmesi: 53. Necm, 22. ayette 'insafsızca bir taksim' anlamında *ḳısmetun ḍīzā* terkibine yer verilmiştir. Bu terkipteki *ḍīzā* kelimesi, garib, yani sık kullanılmadığı için anlamı pek bilinmeyen bir kelimedir. Bunun dilde işlek olan karşılığı ise *cā'ir* kelimesidir. Ancak, seciden ötürü *cā'ir* yerine *ḍīzā* kelimesi tercih edilmiştir. Yine seci sağlama maksadıyla pek çok ayette 'cehennem' yerine *ḥuṭame*, *saḳar*, *leẓā* ve *ḥāviye* gibi kelimeler kullanılmıştır.[107]

xi. Bazı özel isimlerin sözcük kalıplarında değişiklik yapılması: Bunun en ilginç örneklerinden biri, 95. Tîn, 2. ayette geçen *ṭūri sīnīn* (Sina Dağı) terkibidir. 23. Mü'minûn, 20. ayette *ṭūri sīnā* şeklinde kaydedilmesine rağmen, Tîn suresinde kelimenin orijinal formunda değişiklik yapılmıştır. Buna benzer bir değişiklik de 37. Sâffât, 130. ayette geçen *İlyāsīn* kelimesinde göze çarpmaktadır. Bazı kıraat alimleri tarafından *İlyās* şeklinde de okunan bu kelimenin medlulü, Hz. İlyas'tır. Nitekim, 6. En'âm, 85 ve 37. Sâffât, 123. ayetlerde *İlyās* şeklinde kaydedilmiş; ancak söz konusu ayette [37. Sâffât, 130] seciden dolayı *İlyāsīn*e dönüştürülmüştür.[108]

Sonuç

İbnu's-Sâ'iğ, bütün bu örneklerde normal veya standart ifade kalıplarının dışına çıkılmasına dair, "fâsılaları uyumlu hâle getirmenin dışında başka hikmetler de vardır. Çünkü, hadiste de belirtildiği gibi,

105 Zeccâc, *Me'ānī'l-ḳur'ān*, III. 163; Zerkeşî, *el-Burhān*, I. 66.

106 Zerkeşî, *el-Burhān*, I. 67.

107 Bkz. 104. Hümeze, 4-5; 74. Müddessir, 29-30; 70. Meâric, 16; 101. Kâria, 9.

108 Ferrâ' Arapların bazı yabancı kelimeleri telaffuz ederken bu türden değişiklikler yaptıklarını belirtmiştir. Ferrâ', *Me'ānī'l-ḳur'ān*, II. 391-392.

yüce Kur'an'ın hayret verici yönlerinin sonu gelmez" şeklinde bir tez ortaya atmış; ancak, bu bilinmez hikmetlerin ve sonu gelmez ilginçliklerin neler olduğu hakkında maalesef bilgi vermemiştir.[109]

Biz, M. Ebû Mûsâ'nın *el-Belâğatu'l-ḳur'āniyye fī tefsīri'z-Zemaḫşerī* adlı eserindeki şu ifadeleriyle noktalıyoruz:

> Kur'an'da mânâya olduğu kadar sözün lafzi yönüne de önem verilmiştir. Çünkü bu, onun üslûbunun bir parçasıdır. Üslûp ise, Kur'an'ın muhatabı iyilik ve hayra sevk etme hedefine ulaşmasında son derece önemli bir işleve sahiptir. Binaenaleyh, Kur'an'ın muhatabı iyiliğe sevk maksadına ulaştıracak her türlü aracı kullanması bir bakıma zorunludur. Bu bağlamda seci, retorik açısından ihmal edilmesi mümkün olmayan çok önemli bir araçtır.[110]

[109] Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 217.

[110] Muhammed Ebû Mûsâ, *el-Belâğatu'l-ḳur'āniyye fī tefsīri'z-Zemaḫşerī*, Kahire 1988, s. 442.

KUR'AN'DA MECAZ TARTIŞMASI

Giriş

İslam tefsir tarihindeki kadîm tartışma konularından biri de mecazdır. Bu tartışmadaki temel soru/sorun şudur: Kur'an'da mecaz var mı yok mu? Çoğunluk Kur'an'da mecazın varlığını kabul ederken, azınlık sayılabilecek bir grup aksi görüşü savunmuş; Ebû İshâk el-İsferâyinî (ö. 418/1027) ve marjinal bir grup ise, Arap dilinde dahi mecaz bulunmadığını iddia etmiştir.

Bu çalışmada, öncelikle klasik edebiyat teorisi (belâgat) çerçevesinde mecazın tanımı ve türleri hakkında teknik bilgi verilecek; ardından, istiare, kinaye ve tariz gibi mecaz türevleri ile usûl-i fıkıhtaki mecaz bahsine değinilecektir. Bunu izleyen başlık altında ise, konunun tartışma boyutu ele alınacaktır.

Belâgatta Mecaz: Tanımı ve Türleri

'Mecaz' (*mecāz*) kelimesi, sözlükte, geçip gitmek ve bir yola girip yürümek anlamındaki *cāze* fiilinin mef'al kalıbında ism-i mekân ve mimli mastar kipi olup, gelip geçilen yer veya gelip geçmek mânâsına gelir.[1] Kelimenin ism-i mekân kipi kullanım açısından daha fazla yaygınlaştığı için, Araplar insanların gelip geçtikleri yolu *mecāz* olarak isimlendirmişlerdir.[2] Mecaz kelimesindeki temel anlam, bir yerden başka bir yere intikal etmektir. Nitekim, teknik anlamdaki mecazda da sözcükler bir mahalden/mânâdan başka bir mahalle/mânâya geçmektedir. Örneğin, "Aslan Zeyd" sözünde Zeyd insana, aslan ise malum yırtıcı hayvana delalet eder. Ancak, bu sözde insandan hayvana bir geçiş yapılmıştır. Bu geçişi sağlayan köprü, cesaret vasfıdır. Söz konusu geçiş köprüsüz veya ilintisiz olursa *ittisā'* adını alır.[3]

Mecaz, belâgat ilminin bir anlamı değişik yollarla ifade etmenin usûl ve kaidelerinden bahseden, bir başka deyişle, mânâyı ifadede lafzı açıklığa kavuşturmak için gerekli olan melekeyi kazandıran, duygu ve düşünceleri değişik yollarla ifade etmenin

1 İbn Manzûr, *Lisānu'l-'arab*, V. 326; İbn Reşîk, *el-'Umde*, I. 455.
2 Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305, II. 788.
3 İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sā'ir*, II. 85.

usûl ve kaidelerini inceleyen beyan bölümünde yer alır. Bir belâgat terimi olarak mecaz, bir kelimenin, dilde vazedilen asli anlamında kullanılmasına engel teşkil eden bir karinenin yanı sıra, [iki farklı anlam arasındaki] bir ilgiden ötürü başka bir anlamda kullanılmasıdır. Başka bir deyişle, mecaz bir lafzın, toplumsal oydaşımla vazedilmiş [ilk ve asli] anlamı dışında kullanılmasıdır (*huve'l-lafẓu'l-musta'mel fî ğayri mā vuḍi'a lehū fî ıṣṭılāḥi't-teḫāṭub li-'alāḳatin ma'a ḳarînetin māni'atin min irâdeti'l-ma'nā'l-vaḍ'î*).[4]

Mecazın terimsel anlamdaki karşıtı, dilde vazedildiği asıl mânâsında kullanılan lafız olarak tanımlanan 'hakikat'tir.[5] Bir kelimenin mecazi anlamının kastedilmesi için hakiki ve mecazi anlam arasında bir münasebet bulunması gerekir. Ancak, mecazi bir ifadede, lafız ile bu lafzın delalet ettiği anlam arasındaki ilişki, gayr-i hakiki bir ilişkidir. Burada lafzın hakiki mânâsının anlaşılmasına, *karîne-yi mâni'a* adı verilen lafzi bir engel bulunur. Mütekellimin sözünde hakiki anlamın kastedilmediğine delil teşkil eden karine bazen ibarenin içinde bizzat yer alır, bazen de sözün öncesi ve sonrasından anlaşılır. Karine bazı durumlarda da akli ve hissî olabilir.[6]

Mecaz, temelde akli ve lügavi olmak üzere ikiye ayrılır. Akli mecaz (mecâz-ı aklî), bir fiili asıl failinden başkasına isnat etmektir. Mecazın bu türü isnad mecazı diye de anılır. Mecâz-ı aklî cümlede; mecâz-ı lügavi (yani mecâz-ı mürsel ve istiare) ise, hem kelimede (mecâz-ı müfred) hem cümlede (mecâz-ı mürekkeb) olabilir. Kelimede mecaz (mecâz-ı müfred), lafzın ilk vazedildiği mânâdan farklı bir mânâda kullanılmasıdır.[7] Mecâz-ı isnâd ve mecâz-ı aklî diye de isimlendirilen mürekkeb mecaza gelince; bu tür mecazın Kur'anda çeşitli örnekleri vardır. Mesela, 8. Enfâl, 2. ayette, "Onlara Allah'ın ayetleri okunduğunda, [bu ayetler onların] imanlarını artırır" denilmiştir. Bu ifadede, imanı artırma fiili gerçekte Allah'a ait olmasına rağmen, ayetlere isnat edilmiştir. Çünkü ayetler, imanın artmasına sebep teşkil etmektedir.[8] Yine 28. Kasas, 4. ayette Firavun'un İsrailoğullarının çocuklarını boğazladığı bildirilmiştir. Hâlbuki boğazlama fiilinin gerçek öznesi Firavun değildir. Ancak, o emreden konumunda olduğu için, bu fiil ona isnat edilmiştir.[9]

[4] Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 290.

[5] Kazvînî, *el-Îḍâḥ*, II. 392.

[6] Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 291; Saraç, *Belâgat*, s. 101.

[7] Bkz. Suyuti, *Mu'teraku'l-'aḳrān*, I. 187.

[8] Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 256; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 77.

[9] Bu tür mecazın Kur'andaki diğer örnekleri için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 256-258; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 77; a. mlf., *Mu'teraku'l-'aḳrān*, I. 186.

Cümlede mecazın üç versiyonu vardır. Bunlardan ilki, mecaza konu olan söz öbeklerinden her ikisinin hakikat olması; ikincisi, söz öbeklerinden her ikisinin mecaz olması; üçüncüsü ise bir öbeğin mecaz diğer öbeğin hakikat olmasıdır. İlk versiyona örnek, 8. Enfâl, 2. ayette geçen "Onlara ayetlerimiz okunduğunda [bu ayetler onların] imanlarını artırır" ifadesidir. Burada hem 'ayetlerin okunması' hem de 'imanın artması' hakiki anlam içerir. İki tarafın mecaz olmasıyla ilgili örnek, 2. Bakara, 16. ayette geçen, "Onların ticaretleri kâr etmedi" ifadesidir. Burada hem 'ticaret' hem de 'kâr etmek' mecazi anlam içermektedir. Yalnızca bir tarafın mecaz olmasıyla ilgili örnek ise, 70. Me'âric, 15-17. ayetlerde mevcuttur. "Hayır! O, tutuşturulmuş bir ateştir. Derileri soyar kavurur; kendine çağırır" mealindeki bu ayetlerde ateşe nispet edilen 'alevli olma' ve 'derileri soyup kavurma' özelliği hakikat, mücrimleri kendisine çağırması ise mecazdır.[10]

Cümledeki mecâz-ı mürsele 'mürekkeb mecaz' adı verilmekle birlikte, gerçekte bu, istiare-yi temsîliyeyi karşılar.[11] Bazı eserlerde mecâz-ı aklî kapsamında mecâz-ı hazfî türüne de yer verilmiştir. Bir yönüyle mecâz-ı mürsele, diğer bir yönüyle de hafz yoluyla i'caza benzeyen mecâz-ı hazfî, sözde kastedilen mânâya delalet eden kelimenin düşürülmesidir.[12]

Zerkeşî, kelamda mecazi anlamın oluşumunda iki temel etkenden (sebep) söz eder. Bunlardan ilki, benzerliktir (*şebeh*). Benzerliğe mebni mecaz, usûlcülerin ıstılahında mecâz-ı lügavi olarak anılır. İkinci etken ise ilgidir (*mulâbeset*). Bir fiili gerçek failinden başkasına isnat etme anlamında kullanılan bu mecaz ise, dilcilerin ıstılahında mecâz-ı aklî diye isimlendirilir.[13]

Lügavi mecaz, lafızların bir münasebet sebebiyle sözlük anlamlarından başka anlamlara delalet etmesidir. Bir kelimenin gerçek-hakiki anlamı dışında kullanılmasını sağlayan ilgi (*'alāḳa*), yani zihnin hakiki anlamdan mecazi anlama intikalini sağlayan münasebet, benzerlikse, bu mecaz türüne istiare denir. Şayet söz konusu münasebet veya ilgi benzerlikten farklı bir ilgi ise, buna da mecâz-ı mürsel adı verilir. Daha açık bir ifadeyle, mecâz-ı mürsel, bir sözün, arada gerçek mânâsını anlamaya bir engel bulunmak koşuluyla, benzerlik dışında tam bir ilgi sebebiyle kendi

[10] Zerkeşî, *el-Burhān*, II. 258; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 77; a. mlf., *Mu'teraḳu'l-aḳrān*, I. 187.
[11] Saraç, *Belâğat*, s. 104.
[12] Saraç, *Belâğat*, s. 102.
[13] Zerkeşî, *el-Burhān*, II. 256.

mânâsı dışında kullanılmasıdır. Mecaz terimi yalın olarak kullanıldığında mecâz-ı mürseli karşılar.[14] Mecâz-ı mürsel, şu üç şartla gerçekleşir: 1) Kelimeden hakiki anlamı dışında başka bir anlamın kastedilmesi; 2) Hakiki anlam ile mecazi anlam arasında benzerlik dışında başka bir ilgi bulunması; 3) Hakiki anlamın anlaşılmasına bir engel (karîne-yi mâni'a) bulunması.[15] Kur'an'da çok sayıda örneği bulunan mecâz-ı mürseli oluşturan ilgi türlerinin sayısı Arap dilinde otuza yaklaşmaktadır.[16] Bunlardan bazılarını Kur'ani örnekleriyle birlikte şu şekilde sıralamak mümkündür:

ı. Sebeplilik ilgisi: Allah Teâlâ, 7. A'râf, 27. ayette, "Ey Âdemoğulları! Şeytan sizi, tıpkı atanızı cennetten çıkardığı gibi ayartmasın" buyurmuş; ancak, "Tıpkı atanızı ayarttığı gibi" dememiştir. Çünkü cennetten çıkmak/çıkarılmak, ayartmanın/ayartılmanın bir sonucudur. Bu yüzden, sebep yerine sonuç zikredilmiştir. Bu ilgi türünün bir diğer versiyonu da sonucu söyleyip sebebi kastetmektir (zikr-i müsebbeb irade-yi sebeb). Örneğin, 40. Mü'min, 13. ayette, "O (Allah) size gökten bir rızık indirir" denilmiştir. Bu ifadedeki mecâz-ı mürselde Allah 'rızık' (müsebbeb/sonuç) kelimesiyle yağmuru (sebep) kastetmiştir. Çünkü yağmur suyu, bütün rızıkların sebebidir.

ıı. Bütün-parça ilgisi: 2. Bakara, 19. ayette "Parmaklarını kulaklarına tıkarlar..." denilmiştir. Ancak, burada kastedilen, parmak uçlarıdır (zikr-i küll irade-yi cüz'). Parmak uçları yerine parmakların, yani parça yerine bütünün zikredilmesindeki incelik, aşırı korku ve kaçış hâlini betimlemektir. Kur'an'daki bazı ayetlerde ise parça zikredilerek bütün kastedilmiştir (zikr-i cüz' irâde-yi küll). Mesela, "Her şey yok olmaya mahkumdur. Ancak O'nun yüzü hariç" mealindeki 55. Rahmân, 26. ayette 'yüz' kelimesinden maksat Allah'ın zâti varlığıdır.

ııı. Mutlak-mukayyet ilgisi: 7. A'râf, 77. ayette "Deveyi boğazladılar" denilmiştir. Oysa Salih'in devesini boğazlayan kişi tek bir kişidir (rivayetlere göre Kudâr b. Sâlif). Ancak, diğer insanlar bu fiile rıza gösterdikleri için, özne mutlak olarak zikredilmiştir. Yine 3. Alu İmrân, 64. ayette "Sizinle bizim aramızda ortak bir kelimeye gelin" cümlesinde 'kelime' sözcüğü mutlak olarak kullanılmıştır. Oysa bu sözcükten maksat, birkaç sözcükten oluşan kelime-i tevhîd veya kelime-yi şehadettir.

[14] Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 291.

[15] Saraç, *Belâğat*, s. 102.

[16] Zerkeşî, bu bağlamda yirmi altı ilgi türü zikretmiş ve bunların tümünü ayetlerle örneklendirmiştir. Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 259-296.

iv. Umum-husus (genellik-özellik) ilgisi: 33. Ahzâb, 1. ayette "Ey Peygamber! Allah'tan, saygıyla, içkin bir şekilde kork ve kâfirlere itaat etme" buyurulmuştur. Bu ayetteki emrin muhatabı özelde Hz. Peygamber; genelde ise tüm Müslümanlardır. Bazı ayetlerde ise genele (umum) yönelik lafızlar zikredilmiş; ancak bu lafızlarla sadece özel veya belli bir grup kastedilmiştir. Örneğin, 42. Şûrâ, 5. ayette "[Melekler] yeryüzündeki insanların bağışlanması için dua ederler" denilmiştir. Burada kastedilen, yeryüzündeki tüm insanlar değil sadece inanan insanlardır (müminler). Bunun Kur'an'daki delili ise, "Arşı taşıyan ve onun çevresinde bulunan (melekler), Rablerinin sınırsız ihtişamını hamd ile yüceltirler, O'na iman ederler ve müminler için bağışlanma dilerler" mealindeki 40. Mü'min, 7. ayettir.

v. Hâl-mahal ilgisi: 12. Yûsuf, 82. ayette "Şehre sor" denilmiştir. Gerçekte "Şehrin sakinlerine sor?" anlamındaki bu ifadede muzâf düşürülmüş, muzâf-ı ileyh onun yerine ikame edilmiştir. Diğer bir deyişle, bu ifadede mahal (şehir) zikredilmiş; ancak hâl yani şehrin sakinleri kastedilmiştir. Bazı ayetlerde ise hâl zikredilip mahal kastedilmiştir. Örneğin, 3. Alu İmrân, 107. ayette, "Yüzleri ak olanlara gelince; onlar Allah'ın rahmetindedirler. Onlar orada ebedidirler." denilmiştir. Burada zikredilen hâl, müminlerin Allah'ın rahmetinde olmalarıdır. Bundan kastedilen mahal ise, cennettir. Çünkü cennet rahmetin mahallidir.

vi. Araç veya alet olma ilgisi: 26. Şu'arâ', 84. ayette mealen "Sonraki nesiller arasında doğruluk üzere anılmamı (*lisāne ṣıdḳ*) sağla" denilmiştir. Burada geçen *lisān* (dil) kelimesi, *ẕikr* (anmak-anılmak) anlamında kullanılmıştır. Çünkü dil, zikrin aleti ve aracıdır.

vii. Geçmiş zamana matuf niteleme ilgisi: 39. Zümer, 73. ayette "Yetimlere mallarını verin" denilmiştir. Burada zikredilen 'yetimler'den maksat, daha önce yetim olanlardır (*i'tibâr mâ kân*). Çünkü âkil bâliğ olduktan sonra yetimlik vasfı ortadan kalkar.

viii. Gelecek zamana matuf niteleme ilgisi: 37. Sâffât, 101. ayette "Ona yumuşak huylu bir çocuk müjdesi verdik" ve 51. Zâriyât, 28. ayette "Ona bilgin bir çocuk müjdelediler" denilmiştir. Allah bu ayetlerde çocuğu, doğduktan sonra dünyada sahip olacağı yumuşak huyluluk ve bilginlik vasıflarıyla nitelemiştir. Yine 71. Nûh, 27. ayette, mealen, "Çünkü sen onları kendi hâllerine bırakırsan, onlar senin kullarını doğru yoldan saptırırlar ve sadece ahlaksızlık ve nankörlük üretirler" denilmiştir. Bu ifadede, ileride vuku bulacak bir durum tasvir edilmiştir.

ix. Farklı sözcük kalıplarından birini diğerinin yerine kullanma ilgisi: Mecâz-ı mürseldeki bu ilgi türünün çeşitli varyantları vardır.

Sözgelimi, 11. Hûd, 43. ayette geçen ism-i fâil kalıbındaki *'āṣım* kelimesi, anlam itibarıyla ism-i mef'ul, yani *ma'ṣūm* kalıbındadır. 56. Vâkı'a, 2. ayette ise, ism-i fâil kalıbındaki 'kâẕibe' kelimesi, aslında *tekẕīb* anlamında mastardır.

x. Kelimeyi karşıt anlamda kullanma ilgisi: 3. Alu İmrân, 21. ayette, "Onları can yakıcı bir azapla müjdele" denilmiştir. Müjde, gerçekte sevindirici haberler için kullanılan bir kelimedir. Ancak, burada azap bağlamında kullanılmıştır.[17]

Klasik kaynaklarda, *et-tecevvuz 'ani'l-mecāz bi'l-mecāz* şeklinde formüle edilen bir mecaz türünden daha söz edilmiştir. Bu, bir mecazın başka bir mecaza nispetle hakikat ifade etmesidir. Burada, aradaki ilgiden dolayı ilk mecazdan ikinci mecaza geçilir. Diğer bir ifadeyle, ilk mecaz hakikat kabul edilerek, ilkine nispetle mecaz hükmünde olan ikinci bir mecazi mânâya intikal edilir. Bu tür mecazın Kur'an'daki örneklerinden biri, 2. Bakara, 235. ayettir. Bu ayette, "Onlarla gizlice sözleşmeyin" mealinde bir ifade yer almaktadır. Arap dilinde cinsel ilişki mecazi olarak *sırr* kelimesiyle ifade edilir. Çünkü bu, gizli yapılan bir iştir. Bu mecazi mânâdan hareketle *sırr* kelimesi, ikinci bir mecazi mânâda, yani nikâh akdi anlamında kullanılmıştır. Çünkü nikâh, cinsel ilişkinin meşruiyet sebebidir. Buna göre, birinci mecaz mülazemet, ikincisi sebebiyet ifade eder.[18]

Mecazın Türevleri: İstiare, Kinaye ve Tariz

İstiare, ilgisi benzeşme olan en önemli mecaz türüdür. Sözlükte, ödünç istemek, ödünç almak anlamına gelen istiare, belâgatçılar tarafından, bir kelime veya terkibin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için, benzeşme ilgisiyle ve bir karineye mebni olarak gerçek anlamı dışında kullanılması şeklinde tanımlanmıştır.[19] Câhız ve Abdulkâhir el-Curcânî gibi dilciler, benzeşme ilgisi sebebiyle istiareyi bir teşbih türü olarak kabul ederken er-Râzî, Sekkâkî ve daha sonra gelenler, onu bir mecaz türü olarak değerlendirmişlerdir.[20]

Belâgat kitaplarında *murassaḥa*, *mekniyye* ve *temṡīliyye* olmak üzere üç ana kategoride incelenen istiare, kendisinden mânâ eğretilenen (*muste'ār minh/muşebbeh minh*), kendisine mânâ eğretilenen (*muste'ār leh/muşebbeh*), eğreti sözcük veya terkip

[17] Bkz. Zerkeşî, *el-Burhān*, II. 259-298; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 78-85; a. mlf., *Mu'teraḳu'l-'aḳrān*, I. 187-198; Taftazânî, *el-Muṭavvel*, s. 354-356; Kazvînî, *el-İḍāḥ*, II. 399-404.

[18] Zerkeşî, *el-Burhān*, II. 298; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 77; a. mlf., *Mu'teraḳu'l-'aḳrān*, I. 202.

[19] Bkz. Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 303.

[20] İsmail Durmuş - İskender Pala, "İstiâre", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 315-316.

(*muste'ār/isti'āre*), iki anlam arasındaki ilgi (*cāmī'*, muşābehet alâkası), gerçek anlamı kasta engel olan karine (karîne-i mânia) şeklinde beş unsurdan oluşur. Yalnızca benzeyenle yapılan ve benzetilen öğe zikredilmeyip okuyucunun onu tayin etmesini sağlayacak bir ip ucu verilen istiâre-yi mekniyye'nin (istiâre-yi tahyîliyye) Kur'an'daki güzel örneklerinden biri, "Anne babana merhametle tevazu kanadını ger" mealindeki 17. İsrâ', 24. ayettir. Bu ayette tevazu (*żull*), tehlikelere karşı yavrularına kol kanat geren kuşa benzetilmiş, kuşun lazımı olan kanat (*cenāḥ*) ve germek (*ḫafḍ*) fiili, tevazua izafe edilmek suretiyle tevazu kanat geren hayali bir kuş suretinde betimlenmiştir.[21]

Arap edebiyatında istiare, taraflarının duyularla algılanır (hissî/mahsus) veya akılla bilinir (akli/makul) olmasına göre tarafları ve ilgisi hissî, tarafları hissî ilgisi akli; tarafları akli; müstear minh hissî, müstear leh ve ilgi akli; müstear minh hissî, müstear leh akli; taraflar hissî, ilgisi kısmen hissî kısmen akli olmak üzere altı kısma ayrılır. Mesela, 19. Meryem, 4. ayette geçen "Baş ak saç olup parladı" (*veşte'ale'r-ra'su şeybā*) ifadesinde tutuşma ve parlama (*iştí'āl*), ağarma (*ibyiḍāḍ*) anlamı için ödünçlenmiş olup, aralarında renk itibarıyla benzerlik bulunan bu iki taraf ve vech-i şebeh (*cāmī'*) gözle görülür olduklarından hissîdirler. Buna karşın, 36. Yâsîn, 52. ayette geçen "Bizi uykumuzdan kim uyandırdı?" ifadesinde, uyumak, uyku (*merḳad*) ölüm (*mevt*) anlamı için istiare edilmiş olup her iki taraf da akılla bilinir keyfiyetlerdir.[22]

Mecazın türevi sayılabilecek bir başka söz sanatı da, kinayedir. Kur'an'da mecazın varlığını reddedenler, doğal olarak kinayeyi de reddetmişlerdir. Ancak, çoğunluk bunun aksini savunmuştur.[23] Sözlükte 'gizlemek' anlamına gelen kinaye, bir sözü hakiki anlamı dışında kullanmaktır. Başka bir tanımlamayla, kinaye, sözde kastedilen anlamın gizlendiği, gerçek anlamın ancak karine ile anlaşılabildiği bir ifade biçimidir. Kinayeli söz, hakikat olabildiği gibi mecaz da olabilir. Bu yüzden, kinayeli bir sözde hakiki anlamın kastedilmiş olması her zaman için mümkündür. Mesela, erkeğin karısına, "istediğin yere git" veya "ailene dön" demesi boşamaktan kinayedir. Kinayenin hükmü, mukteza ve mucebinin an-

[21] Durmuş-Pala, "İstiâre", *DİA*, XXIII. 316.

[22] Durmuş-Pala, "İstiâre", *DİA*, XXIII. 317. İstiare hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sā'ir*, II. 70-82; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 94-97; a. mlf., *Mu'teraḳu'l-aḳrān*, I. 208-215; Kazvînî, *el-İḍāḥ*, II. 407-437; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 154-158; Saraç, *Belâğat*, s. 109-118.

[23] Zerkeşî, *el-Burhān*, II. 301; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 101.

cak niyet veya hâlin delaleti ile sabit olmasıdır. Bu yüzden, kinayeli söz bir yönüyle mecaz, bir yönüyle hakikattir. Kinayenin mecazdan farkı, sözün gerçek anlamı ile anlaşılmasının aklen mümkün olmadığını gösteren bir karinenin bulunmamasıdır.[24]

Kinaye, sarâhat, yani açıklığın zıddıdır. Anlamı açık ve belli olan sarih lafız (kelime ve ibare) hakikat yahut mecaz olabilir. Kinayede ise bir kapalılık vardır. Başka bir ifadeyle, kinaye, örtük ifade biçimidir. Hakikat ve mecazdan farklı olmakla birlikte, onlardan ayrı da değildir. Daha doğrusu, kinaye, hakikat ile mecaz arasında bir köprü gibidir. Kısaca çift anlamlı konuşmak şeklinde tarif edilmesi mümkün olan kinaye, sözdeki asıl maksada, işaret yoluyla delalet eder. Kinaye aynı zamanda istiarenin de bir cüzüdür. Nasıl ki istiarede hazfedilmiş ve gizlenmiş bir unsur varsa, kinayede de anlamın lâzımı (zihinde çağrıştırdığı diğer anlam) gizlenmiştir. Bu itibarla, kinaye ile istiare arasında umum-husus ilişkisi vardır. İstiare, kinayenin aksine, lafzın sarih olması ve sadece mecazi anlamın anlaşılmasına müsait olması bakımından kinayeden ayrılır. Ancak, sonuçta, kinaye istiarenin, istiare de mecazın bir parçasıdır.[25]

Kinaye, Araplara göre tasrihten (açık ifade) daha beliğdir. Bu münasebetle, Arap dilindeki mesellerin pek çoğunun kinaye yoluyla dile getirildiği ileri sürülmüştür. Sözgelimi, Araplar kadının cinselliğinden istifade etme anlamında 'balcağız' (*'usayle*) kelimesini kullanırken, yine kadın cinsinin zarif ve kırılgan bir tabiata sahip olduğunu 'sırça kadehler' (*ḳavārīr*) kelimesiyle ifade etmişlerdir.[26]

İbn Sinân el-Hafâcî ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi bazı beyan alimlerinin kinaye ile tarizi birbirine karıştırdıklarını söyleyen İbnu'l-Esîr'e göre, kinaye, hem hakiki hem mecazi mânâya hamledilmesi mümkün olan lafızdır. Sözgelimi, 4. Nisâ', 43 ve 5. Mâ'ide, 6. ayetlerde geçen *ev lāmestumu'n-nisā'* ifadesindeki *lāmese* fiilini hem hakiki hem mecazi olarak anlamlandırmak mümkündür. Bununla birlikte, söz konusu iki anlamdan biri diğerini ortadan kaldırmaz. Nitekim, İmam Şâfi'î *lems* kelimesini, hakiki mânâda iki tenin/bedenin birbirine temas etmesi olarak anlamış ve bu anlayışa binaen kadına dokunan bir erkeğin abdest alması gerektiği hükmünü vermiştir. Diğer bazı fıkıhçılar ise, bu kelimenin mecazi mânâda cinsel ilişki anlamına geldiği fikrini benimsemişlerdir.[27]

[24] Hâşimî, *Cevāhiru'l-belāğa*, s. 346.
[25] Saraç, *Belâğat*, s. 131; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 175-177.
[26] Zerkeşî, *el-Burhān*, II. 300-301.
[27] İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sā'ir*, III. 49-52.

Kur'an'da kinaye kapsamında değerlendirilen ifadelerin sözü güzelleştirme (*taḥsînu'l-lafẓ*), ifadeyi etkili ve vurgulu kılma, kınamada mübalağa yapma, sözü kısaltma, akibet ve sonuca dikkat çekme gibi muhtelif amaçlara matuf olduğu belirtilmiştir. Örneğin, 37. Sâffât 49. ayette cennetlik erkeklere vaad edilen kadınlar, söze güzellik katmak maksadıyla, 'saklı (deve kuşu) yumurtaları' (*beyḍun meknūn*) şeklinde nitelenmiştir. Arapların dilsel örflerinde de hür kadınlardan kinaye olarak '*beyḍ*' (yumurta) kelimesini kullanmak meşhur olmuştur.[28]

Mecaz ve kinaye ile ilgili bir diğer söz sanatı da tarizdir. İbnu'l-Esîr'in tanımlamasıyla, tariz, hakiki ve mecazi vaz ile lafzın mânâya mefhum yoluyla delalet etmesidir. Tariz, kinayeden daha örtük bir ifade biçimidir. Çünkü kinayenin delaleti, mecaz yönüyle lafzi-vaz'i bir delalettir. Tarizin delaleti ise mefhum itibarıyla olup, bu tür sözlerde mânâ ancak ima yoluyla anlaşılabilir.[29]

Tariz, söze muhatap olanın tepkisinden korunma veya tenkitte ölçülü olma, kibarlığı elden bırakmama ve muhatabı kırmama gibi amaçlara hizmet eder. Kinaye, tek bir kelimede olabilirken, tariz ancak cümlede tahakkuk eder. Bazen kinayedeki kapalılık dolayısıyla kastedilen asıl mânâya zihnin intikal etmesini sağlayan vasıtalara ihtiyaç duyulur. Bazen de mânâ açık ve anlaşılabilir olduğu için herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duyulmaz. Müteaddit vasıtaları bulunan kinayeye telvih denir. Kinaye ile ilgili diğer iki ifade biçimi de remz ile ima veya işarettir. Remz, vasıtaları az ve işaret ettiği mânâya delaleti gizli olan kinayedir. İma veya işaret ise, vasıtaları az olmakla birlikte işaret ettiği mânâya delaleti açık olan kinayedir.[30]

Usûl-i fıkıhta mecaz

Mecaz, usûl-i fıkıhta lafızların hangi mânâda kullanıldıkları bahsinde ele alınıp incelenmiştir. Klasik usûle göre, lafızlar, mânâda kullanılış biçimleri itibarıyla hakikat, mecaz, sarih ve kinaye olmak üzere dörde ayrılır.

Hakikat, bir lafzın konulduğu/vazolunduğu asli mânâsında kullanılmasıdır. Hakikat; dilsel (lügavi), dinsel (şer'î) ve geleneksel (örfi) olabilir. Dilsel hakikatin kaynağı, toplumsal uzlaşma (muvâ-

[28] Kur'an'daki muhtelif kinaye örnekleri için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 301-309; Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 101-102.

[29] Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 311; İbnu'l-Esîr, *el-Meşelu's-sā'ir*, III. 56-57.

[30] Saraç, *Belâğat*, s. 132- 133; Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 177-179. Daha geniş bilgi ve Kur'an'dan çeşitli örnekler için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 301-315; Suyûtî, *el-İtḳân*, II. 77; a. mlf., *Mu'teraḳu'l-ḳaḳrān*, I. 216-221.

da'a); dinsel hakikatin kaynağı, gerçek hüküm koyucu (şâri') olan Allah ve O'nun adına iş gören peygamber; geleneksel hakikatin kaynağı ise, özel veya genel örftür. Dilsel hakikat (hakîkat-i lugaviye), ilk ve asli anlamında kullanılan lafızdır. Örneğin, *ḳamer* (ay), *şems* (güneş) ve *nucūm* (yıldızlar) gibi kelimeler, her insan tarafından bilinen göksel cisimler için vazolunmuştur. Dinsel hakikat (hakîkat-i şer'iyye), Kur'an ve Sünnet nasslarında kendisine dinî içerikli yeni (izafi) bir anlam yüklenen lafızdır. Sözgelişi, *mu'min, munafıḳ, kāfir, fāsıḳ, ṣalāt, ṣavm* vb. kelimeler Kur'an'ın terminolojisinde Arap dilindeki orijinal anlamlarından daha farklı bir içerik kazanmışlardır. Geleneksel hakikat (*hakîkat-i örfiye*) ise, bir lafzın telaffuz edildiği anda hiç düşünmeksizin ne anlam ifade ettiği bilinebilecek kadar yaygın bir kullanım alanına sahip olmasıdır. Kısaca, geleneksel hakikat, bir lafzın özel veya genel bir örf (ıstılah) dahilinde kullanılmasıdır. Sözgelimi, *seyyāre* lafzı, genel örfte, bildik taşıma aracı anlamında kullanılır. Keza, ilim ve meslek gruplarına ait farklı terim ve kavramlar da örfi hakikat kapsamında değerlendirilir.[31]

Hakikatin hükmü, dili kullananların ıstılahlarında lafzın vazolunduğu mânâ üzere sübut bulması ve hükmün bu mânâya ilişik olmasıdır (*ta'alluḳ*). Ayrıca, genel bir kaide olarak hakikat mecaza tercih edilir. Buna göre, bir lafzın hakiki mânâya hamledilmesi veya hakiki mânâda anlaşılması mümkün ise, hüküm bu mânâda sübut bulur. Diğer bir deyişle, eğer hakikat ile amel etmek mümkünse, mecaz hükümsüz kalır. Çünkü mecaz hakikatin vekilidir. Asil varken vekil iş göremez.[32]

Mecaza gelince; usûl-i fıkıhta mecaz, tıpkı belâgatta olduğu gibi, lafzın, vazolunduğu mânânın dışında bir mânâda kullanılması şeklinde tanımlanmıştır. Bu kullanımın geçerli olabilmesi için, hakiki mânâ ile mecazi mânâ arasında bir ilgi ve lafızdan hakiki anlamın kastına engel bir karinenin bulunması gerekir. Alâkadan kasıt, sözü işitenin zihninde, lafzın hakiki mânâsıyla mecazi mânâsı arasında kurulan irtibat veya bağıntıdır. Sözgelişi, cesur bir adam için, *esed* (aslan) lafzı kullanılır. Buradaki alâka, *esed* lafzının asli ve hakiki mânâsıyla mecazi mânâsı arasında bağ oluşturan cesurluk ve atılganlıktır. Alâkanın müşabehet, kevn, hulul, kabiliyet ve istidat, cüzilik ve küllilik, evl, sebebiyet vb. türleri vardır.[33]

[31] Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Ḳavāṭı'u'l-edille fî'l-uṣūl*, nşr. M. Hasen İsmâ'îl, Beyrut 1997, I. 271-275; Abdulkerîm Zeydân, *el-Vecīz fî uṣūli'l-fıḳh*, İstanbul t.y., s. 331-332.

[32] Zeydân, *el-Vecīz*, s. 331-332.

[33] Zeydân, *el-Vecīz*, s. 332-333.

Mecazi ifadedeki karineden maksat ise, söz sahibinin lafzın hakiki mânâsını kastetmediğini gösteren alâmet ve işarettir. Karine; hissî, âdet-hâl ve şer'î olmak üzere üçe ayrılır. Hissî karineye örnek, "Bu ağaçtan yedim" (*ekeltu min hāẕihi'ş-şecera*) sözüdür. Bu sözün sahibi aslında, "Bu ağacın meyvesinden yedim" demek istemiştir. Zira duyular, bu sözden bizzat ağacın yenildiğinin kastedilmiş olmasına engeldir. Âdet veya hâl karinesi ise, duruma göre anlaşılan karinedir. Mesela, evden ayrılmak isteyen eşine engel olmak isteyen erkeğin, "Eğer evden çıkarsan benden boşsun" demesinden, sadece kadının anılan maksatla evden çıkması anlaşılır. Şer'î karineye gelince; mesela, fıkıh kitaplarında kullanılan ve mahkemeye intikal eden davalarda vekil kılmayı ifade eden *et-tevkīl bi'l-ḫuṣūmeh* tabirinden maksat, mahkemede karşı tarafın iddialarına cevap verme veya daha teknik bir tabirle dava vekilliğidir. Dolayısıyla, söz konusu tabirdeki husumet; kavga, düşmanlık hususunda vekil tayin etme anlamına gelmez.[34]

Mecazın hükmü, lafızda mecazi mânânın sübutu ve hükmün bu mânâya müteallik olmasıdır. Örneğin, 4. Nisâ', 43. ayetteki "Yahut sizden biriniz heladan (*ğā'iṭ*) gelirse..." ifadesinde geçen *ğā'iṭ* gerçek anlamda çukur değil, abdest bozmaktır. Mecazi mânâya müteallik olan bu hüküm, su bulunmadığı veya kullanma imkânı olmadığı zaman, abdest almak yerine teyemmüm etmektir. Mecazla ilgili ikinci hüküm, sözün hakiki anlamında anlaşılması mümkün olduğu sürece mecazi mânâya itibar edilmemesidir. Çünkü kelamda aslolan hakikattir. Ancak, sözden hakiki anlamın kastedilmesi imkânsız olduğu takdirde, söz mecazi mânâya hamlolunur. Zira sözün bir mânâ ifade etmesi mânâsız olmasından evladır.[35] *Mecelle*'deki ifadeyle, "Kelamın i'mali ihmalinden evladır. Mânâ-yı hakikî müteazzir oldukta mecaza gidilir" (*Mecelle*, 60-61).[36]

Usûl-i fıkıhta bir sözden aynı ânda hem hakiki hem mecazi anlamın kastedilmesinin imkânı da tartışılmıştır. Genel kabule göre, bir sözün aynı ânda hem hakikat hem mecaz ifade etmesi mümkün değildir. Örneğin, "aslanı öldürme" sözünde hem bildik vahşi hayvanın hem de cesur bir insanın kastedilmiş olması muhaldir. Çünkü sözün söylenişinde ilk anlaşılan mânâ hakiki mânâdır. Eğer hakiki mânânın kastına bir engel bulunursa, o takdirde söz mecazi mânâya tahsis edilir. Bazılarına göre, bir sözden aynı

[34] Zeydân, *el-Vecīz*, s. 333.
[35] Zeydân, *el-Vecīz*, s. 334-335.
[36] Bkz. Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul 1985, s. 20, 24.

ânda hem hakiki hem mecazi mânânın kastedilmiş olması mümkündür. Buna *'umūmu'l-mecāz* adı verilir. Mesela, *umm* kelimesi, hem çocuk doğuran kadın (anne), hem de furû'un karşıtı olarak usûl, yani nineler anlamında kullanılabilir.[37]

Mecaz Tartışmasına Giriş

Başta da belirtildiği üzere, Arap dilinde ve Kur'an'da mecaz bulunup bulunmadığı hususu İslam alimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Klasik kaynaklarda Ebû İshâk el-İsferâyinî (ö. 418/1027) ve ona tâbi olan bir grubun Arapçada mecazın bulunmadığını savundukları kaydedilmiştir.[38] Bu alimlere göre, kelimeler genellikle müteaddit anlamlarda vazedilmiştir. Bu yüzden, gerçek veya hakiki anlamı dışında kullanıldığı zannedilen kelimeler, aslında vazedildikleri anlamlardan sadece birinde kullanılmıştır. Sözgelişi, Araplar, 'aslan' (*esed*) sözcüğünü hem malum yırtıcı hayvan, hem de cesur adam anlamında müşterek kullanmışlardır. Dolayısıyla, bu sözcük her iki kullanımıyla da hakiki anlam içermektedir.[39]

Ünlü Arap dili ve edebiyatçısı İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Suyûtî tarafından bütün argümanları çürütülen bu görüşün[40] dışında, Zahirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Alî (ö. 270/883), oğlu Muhammed (ö. 297/910), İbnu'l-Kâss diye tanınan Şafii alimi Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed et-Taberî (ö. 335/946), Mutezili müfessir ve fıkıhçı Ebû Muslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî (ö. 322/934) ve Malikî alimlerden Huveyzmendâz (ö. 400/1010?) gibi alimler ise, Kur'an'da mecaz olmadığını savunanlar arasında gösterilmiştir.[41]

Mutezili müfessir Ebû Muslim el-İsfehânî'nin Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmeyenler arasında gösterilmesi, son derece yanlıştır. Muhtemelen Zerkeşî'nin *el-Burhān* adlı eserindeki 'Ebû Muslim el-İsfehânî' kaydından sudur eden bu yanlış, maalesef günümüzdeki bazı araştırmacılar tarafından da tekrar edilmiştir.[42] Oysa Suyûtî, selefinin bu konudaki bilgi hatasını fark ettiğinden olsa gerek, mecazı kabul etmeyenler arasında Ebû Muslim'in ismini zikretmemiştir.[43] Kaldı ki, Ebû Muslim, Fahruddîn er-Râzî'nin

[37] Zeydân, *el-Vecīz*, s. 335.
[38] Suyûtî, *el-Muzhir*, I. 364-366.
[39] Bu görüşle ilgili geniş bilgi için bkz. Nâsıruddîn Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Minhācu'l-vuṣūl ilā 'ilmi'l-uṣūl*, Kahire 1326, s. 28-30.
[40] Bkz. Suyûtî, *el-Muzhir*, I. 364 vd.
[41] Zerkeşî, *el-Burhān*, II. 255
[42] Zerkeşî, el-Burhân, II. 255; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983, s. 177; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998, s. 195.
[43] Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 78.

(ö. 606/1209) tefsirindeki bazı kayıtlardan öğrendiğimiz kadarıyla, Kur'an'daki çeşitli kelime ve tabirlere tamamen mecazi anlamlar yüklemiştir. Örneğin, Ebû Muslim'e göre, 3. Âlu İmrân, 106. ayette zikri geçen yüzlerin ağarıp kararmasından maksat, mutluluk ve kederdir. 10. Yûnus, 3. ayette geçen *'arş* kelimesinden maksat, kainat binasının çatısıdır. 14. İbrâhîm, 9. ayette geçen 'elleri ağızlara götürmek' deyimindeki 'el' kelimesinden maksat, peygamberlerin konuşarak izhar ettikleri hüccetlerdir. 21. Enbiyâ', 30. ayetteki *ratḳ* ve *feṭḳ* (bitişme ve ayırma) kelimeleri ise, yaratma ve varlık alanına çıkarma mânâsındadır. Râzî, Ebû Muslim'in bu son yorumunu, 'güzel bir mecazi anlam' şeklinde nitelemiştir.[44]

Öte yandan, Kur'an'da mecazın varlığını reddeden alimlerin ölüm tarihleri dikkate alındığında, söz konusu tartışmanın en geç hicrî III. yüzyılda ortaya çıktığı söylenebilir. Bununla birlikte, tartışmanın anılan dönemde alevlendiğini söylemek zordur. Konuyla ilgili literatürden anlaşıldığı kadarıyla, tartışma, ünlü selefî alim İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Kur'an'da mecazın varlığını kabul edenlere yönelttiği sert eleştirilerle birlikte alevlenmiştir. Mecazla ilgili eleştirilerin dozu, İbn Teymiyye'nin en gözde talebesi İbnu'l-Kayyım'ın (ö. 751/1350) *eṣ-Ṣavā'iḳu'l-mursele* adlı eserinde mecazı 'tağut' şeklinde nitelemesiyle birlikte daha da artmıştır.

Mecaz Karşıtlarının Argümantasyonu

Eşari kelamcı Seyfuddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) Ehl-i Zahir ve Rafıziler şeklinde kategorize ettiği mecaz karşıtlarının en temel gerekçesi, mecazın yalanla eşdeğer olduğu düşüncesidir. Bu düşünceye göre Kur'an'da mecazın varlığı kabul edilecek olursa, kaçınılmaz olarak Allah'ı yalancı saymak gerekir. Oysa Allah'ı yalancılıkla nitelemek muhaldir.[45] Diğer taraftan, mecaz, hakikati yalın şekilde ifade etmekten âciz kalındığında başvurulan bir çıkar yol mesabesindedir. Ancak, Allah'ın hakikati ifade etmekten âciz kaldığını düşünmek muhaldir. Kaldı ki, mecaz, lafzın mânâya delaletini karineden bağımsız olarak gerçekleştiremez. Bu durum, mütekellimin sözüne muhatap olan kişinin zihninde karmaşaya yol açar. Hikmet sahibi olan Allah'a, muhataplarının zihinlerini allak bullak edecek türden sözler söylemiş olmak bir gibi isnatta bulunmak olası değildir. Aksine, Allah'ın kelamı mahza hak ve hakikattir. Bu iki kavram ise, mecazın tam karşısında yer alır. Ayrıca,

[44] Bkz. Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, VIII. 170; XVIII. 13; XIX. 90; XXII. 163.
[45] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, IV. 448.

şu da unutulmamalıdır ki, mecazlı konuşan bir kişi 'mütecevviz' olarak nitelenir. Bu niteleme bir bakıma sözde sahtekarlık ve mukallitliği tazammun eder. Son olarak mecaz, rakîku'l-kelâmdır. Allah'ın kelamı ise her türlü zaafiyetten masundur.[46]

Suyûtî'nin, "Eğer Kur'an'da mecaz yok olursa, onun edebî güzelliğinin yarısı buharlaşır. Belâgatçılar, mecazın hakikatten daha beliğ olduğu hususunda hemfikirdirler. Eğer mecazın Kur'an'dan soyutlanması gerekseydi, o takdirde ilahi kelamın hazf, te'kid vb. üslûp türlerinden de yoksun olması gerekirdi."[47] şeklinde çürüttüğü bu argümanlara İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnu'l-Kayyım tarafından kelami ve itikadi bir boyut katılmıştır.

Şöyle ki, İbn Teymiyye, konuyu *Kitâbu'l-îmân* adlı eserinde tartışmıştır. Son şeklini klasik edebiyat teorisi içinde alan mecazın iman bahsinde tartışmaya açılmış olması, ilk bakışta yadırganabilir. Ancak, İbn Teymiyye'nin düşünce sistemi incelendiğinde, mecazın iman platformuna taşınmasındaki temel saikin, Mürcie'nin iman telakkisiyle ilgili olduğu hemen fark edilir. Bilindiği gibi, Mürcie, imanla amel arasındaki ilişkiyi mecaz bağlamında izah etmekte ve bu bağlamda imanı salt tasdik anlamında hakikat, amelleri kapsaması bakımından ise mecaz olarak değerlendirmektedir. Sözgelimi, Mürcie'ye göre namazın farz olduğuna inanmak ayrı şey, farz olduğunu bildiği hâlde kılmamak ayrı şeydir. Daha açık bir ifadeyle, kişi namazın farz olduğuna inanmazsa kâfir; farz olduğuna inandığı hâlde kılmazsa günahkâr mümin olur.[48]

Kuşkusuz, bu, salih ameli imandan ayrı düşünmeyen bir selefî alim tarafından kabul edilebilecek bir anlayış değildir.[49] Bu yüzden, evvelemirde mecaz kavramının hükümsüzlüğünü temellendirmek gerekir. İşte İbn Teymiyye de mezkur eserinde bunu yapmaya çalışmıştır.

İbn Teymiyye'nin fanatik bir mecaz karşıtı olmasında başat rol oynayan bir diğer faktör de Mutezili düşüncedir. Zira Mutezilenin te'vil sistemindeki en güçlü enstrüman mecazdır. Mutezilenin

[46] Bu iddialar ve karşıt cevaplar için bkz. Âmidî, *el-İḥkâm*, I. 38-40.

[47] Suyûtî, *Mu'teraku'l-'akrân*, I. 186. Bu bağlamda İbn Reşîk, mecazı, fesahatin göstergesi ve belâgatın zirvesi olarak niteler ve ekler: "Araplar mecazı çok sık kullanır ve onu kelamlarında bir övünç vesilesi addederler. Mecaz çoğu zaman hakikatten daha beliğ ve muhatap üzerinde son derece etkili bir ifade biçimidir." İbn Reşîk, *el-'Umde*, I. 265-266.

[48] Mürcie'nin iman görüşü hakkında geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 115-121.

[49] Takiyyuddîn Ahmet b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îmân*, Beyrut 1983, s. 105.

Kur'an ve tefsir anlayışını *Muḳaddimetu't-tefsīr* adlı eserinde kıyasıya eleştiren İbn Teymiyye'nin Kur'an'da geçen te'vil kelimelerinden hiçbirinin herhangi bir sözü veya metni anlamak ve yorumlamak anlamına gelmediğini söylemesi,[50] te'vili kelamcıların özellikle de Mutezile kelamcılarının nassları kendi anlayışlarına uygun şekilde anlamlandırmalarına yarayan bir manipülasyon aracı olarak görmesinden kaynaklanmaktadır:

> Kişisel görüşe (*re'y*) ve dile mebni yorum yöntemi ehl-i bid'ata özgüdür. Bu yüzden İbn Hanbel, "İnsanlar en fazla te'vil ve kıyas konusunda hata yaptı" demiştir. Nitekim, tecrübe edildiği üzere Mutezile, Mürcie, Şia (Rafıza) ve diğer bid'atçi fırkalar Kur'an'ı subjektif görüş ve kanaatlerine göre yorumluyor ve tabiatıyla Hz. Peygamber'in, sahabenin, tâbiîn ve büyük İslam alimlerinin sözlerine (yorumlarına) hiç itimat etmiyorlar. Keza onlar, Sünnet'i, selefin icmâını ve onlardan nakledilen görüşleri de bir veri olarak kabul etmiyorlar. Onlar sadece aklın ve dilin verilerini baz alıyorlar. Yine onlar, rivayet tefsirlerini, hadisi ve selefin sözlerini bir kenara atıp Arap dili ve edebiyatı ile kendi fikir önderlerinin telif ettikleri kelam kitaplarına itibar ediyorlar. Bu, mülhidlerce de benimsenen bir yorum yöntemidir. Çünkü mülhidler de felsefe, edebiyat ve dille ilgili kitapları esas alıp, tefsir, hadis ve rivayetleri bütünüyle göz ardı ediyorlar. Onlar, peygamberlerin belirleyici sözlerinden (nasslar) sarf-ı nazar ederler. Çünkü bu sözlerin onlar nezdinde hiçbir bilgi değeri yoktur. Hülasa, onlar Kur'an'ı sadece kendi subjektif kabullerine göre yorumlarlar. Bu yorum faaliyetinde Hz. Peygamber'in ve sahabenin sözlerini rafa kaldırırlar.[51]

İbn Teymiyye, *Kitābu'l-īmān*'da, kendine özgü doğaçlama üslûbuyla bol tekrarlı, gerekli gereksiz örneklerle dolu ve zaman zaman konuyla doğrudan ilgisi olmayan mülahazalarda bulunmak ve böylece anlatmak istediği şeyi anlaşılmaz hâle getirmek suretiyle, tartıştığı mecaz bahsine girişte, hakikat ve mecazın, lafızların asli değil arizi unsurları olduğunu söylemiştir. Burada söz konusu olan ariziliğin en temel göstergesi, hakikat ve mecaz ayırımının sonradan ortaya çıkmış olmasıdır. Zira, böyle bir ayırımdan ne sahabe ve tâbiîn nesli, ne Mâlik, Sevrî, Evza'î, Ebû Hanîfe ve Şâfi'î gibi meşhur ilim önderleri, ne de el-Halîl b. Ahmed, Sîbe-

[50] Bkz. İbn Teymiyye, *el-İḳlīl fi'l-muteşābih ve't-te'vīl*, (*Mecmū'u fetāvā* içinde), nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Riyad 1991, XIII. 270-314.

[51] İbn Teymiyye, *Kitābu'l-īmān*, s. 107.

veyh ve Ebû Amr b. Alâ gibi erken dönem dilcileri söz etmişlerdir. Söz konusu ayırım, hicrî III. asırdan sonra ortaya çıkmıştır. Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044) –Bu şahsın Mutezili olduğuna dikkat!– ve benzeri usûlcülerin, dilcilere atfen hakikat ve mecaz ayırımından söz etmiş olmaları, bilgisizce konuşmaktan başka bir şey değildir. Çünkü İslam'ın erken dönemlerinde yetişen dil otoriteleri böyle bir ayırımdan söz etmemişlerdir.[52]

İbn Teymiyye'nin zann-ı galibine göre, bu ayırım, Mutezililer ve onlarla aynı kulvarda koşan kelamcılar tarafından ihdas edilmiş olmalıdır. Gerçi bu terim ilk defa hicrî II. asır İslam alimlerinden Ebû Ubeyde tarafından kullanılmıştır. Ancak, onun kullandığı mecaz terimi, ıstılahta hakikatin karşısında konumlandırılan mecaza değil, yoruma konu olan ayetteki mânâya tekabül etmektedir.[53]

Öte yandan, İmam Ahmed b. Hanbel, *er-Redd 'alā'l-cehmiyye* adlı eserinde Kur'an'daki *innā* ve *naḥnu* (biz) gibi tabirlerin dilsel bir mecaz olduğunu belirtmiş ve Kâdî Ebû Ya'lâ, İbn Akîl ve Ebû'l-Hattâb gibi bazı Hanbeli alimler, bu söze istinaden, Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmişlerdir. Buna mukabil Ebû'l-Hasen el-Cezerî, Ebû Abdillâh b. Hâmid, Ebû'l-Fadl et-Temimî gibi bazı Hanbeliler ile Malikî Huveyzmendâz, Zahirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Alî ile oğlu Ebû Bekr ve Endülüs alimlerinden Munzir b. Sa'îd el-Belluti (?) gibi şahsiyetler mecazı reddetmişlerdir.[54]

İbn Teymiyye'ye göre, Ahmed b. Hanbel'in kullandığı mecaz kelimesi, bir kelimenin vazedildiği ilk (hakiki) anlamının dışında bir anlamda kullanılmasını değil, emri altında çalıştırdığı çok sayıda adamı ve avanesi olan kudretli bir insanın "Biz şöyle yaptık veya şöyle yaparız" demesinin dilde caiz olduğunu ifade eder.[55]

İbn Teymiyye, mecazı savunanların Kur'an'daki en güçlü dayanağı olan 12. Yûsuf, 82. ayetteki "Şehre sor?" ifadesini yorumlarken, deyim yerindeyse, mugalata yapmıştır. Dahası, mecazı savunanların, "Burada kastedilen, belde değil, belde halkıdır. İbarede muzâf kaldırılmış muzâf-ı ileyh onun yerine ikame edilmiştir" şeklindeki açıklamasını beğenmeyen İbn Teymiyye, farklı bir şey söylemek uğruna âdeta kendini parçalamıştır:

> Belde, şehir, nehir ve terazi gibi kelimelerde hem mahal (yer) hem de o mahalde bulunanlar (hâl) kastedilir. Başka bir deyiş-

[52] İbn Teymiyye, *Kitābu'l-īmān*, s. 80.
[53] İbn Teymiyye, *Kitābu'l-īmān*, s. 80.
[54] İbn Teymiyye, *Kitābu'l-īmān*, s. 80-81.
[55] İbn Teymiyye, *Kitābu'l-īmān*, s. 81.

> le, anılan kelimelerin zımnında hem hâl hem mahal mündemiçtir. Hüküm bazen yere (mahal) bazen de o yerde iskan edenlere (hâl) raci olur. Örneğin, "Nehri kazdım" denildiğinde, bu sözde kastedilen mahaldir. "Nehir aktı" sözünde ise kastedilen sudur. Bu özellik, *ḳarye* (köy) kelimesinde de vardır. Kaldı ki, belde, insandan bağımsız bir mekân değildir. Zira, bu kelimenin semantik örgüsünde 'toplamak' anlamı vardır. Belde (*ḳarye*) kelimesi bu yönüyle 'insan' kelimesine benzer. Zira insan, hem bedeni hem ruhu kapsayan bir kelimedir. Ruh ve beden birbirinden ayrı olmadığı için, insan kelimesi bazen bedene bazen de ruha işaret eder. Binaenaleyh, *ḳarye* kelimesiyle de bazen beldenin kendisi bazen de o beldenin sakinleri kastedilir.[56]

İbn Teymiyye'nin Kur'an'da mecazı reddetmeye yönelik bu zorlama yorumu, son kertede, mecazın varlığını ispat etmektedir. Çünkü belâgatta, kelamda mahallin zikredilip hâlin kastedilmesi, bir mecâz-ı mürsel türüdür. İbn Teymiyye'nin yukarıdaki pasajda anlatmak istediği şey de tam olarak budur. Ne ki, o, Mutezileye yönelik düşmanca tutumundan ötürü dilsel bir gerçeği yok saymakta ve var gücüyle "Kur'an'da mecaz yoktur" iddiasında direnmektedir.

Diğer taraftan, İbn Teymiyye, lafzın önceden bir mânâ için vazedilip daha sonra başka bir mânâ için kullanıldığı tezine de karşı çıkar. Ona göre bu tez, dilin kökeninin ıstılahi olduğunu kabul edenlere aittir. Bu görüşün sahipleri, bir grup aklı başında insanın bir araya gelip varlıkları belli isimlerlerle tesmiye etme konusunda oydaşım sağladıklarını iddia ederler. Bu iddiayı ilk ortaya atan kişi, Mutezili Ebû Hâşim el-Cubbâ'î'dir (ö. 331/933).[57] İbn Teymiyye'ye göre dillerin kökeni, şimdiyi önceleyen bir toplumsal oydaşıma değil, ilahi ilhama dayanır ve buna da tevkif denir. Bunun aksini savunanlar, bilgisizce konuşmaktadırlar.[58] İbn Teymiyye'nin dillerin kökenine ilişkin bu görüşü, İbn Hazm tarafından iki cümlede özetlenmiştir. 18. Kehf, 77. ayette duvarın yıkılmaya yüz tutmasının 'irade' olarak isimlendirilmesini mecaz saymayan İbn Hazm şöyle demiştir: "Allah Teâlâ istediğini istediği gibi isimlendirir. Çünkü isim ve müsemmaların tümünü yaratan O'dur".[59]

Kur'an'da mecazın varlığını reddetmek için onlarca argüman geliştiren İbnu'l-Kayyım'a gelince; konuya "Mecaz, muattılanın sı-

[56] İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îmân*, s. 101-102.
[57] İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îmân*, s. 82.
[58] İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-îmân*, s. 87.
[59] İbn Hazm, *el-İḥkâm*, IV. 449.

ğınağı ve kalkanıdır" şeklinde bir yargıyla başlangıç yapan İbnu'l-Kayyım, karşıt görüşü savunanların mecaz tanımlarındaki farklılıklara değindikten sonra büyük ölçüde hocasının görüşlerini tekrarlar. Bu bağlamda, lafızlardaki mânâların hakikat ve mecaz şeklinde ayırıma tâbi tutulmasının hiçbir dayanağının bulunmadığını; ayrıca sahabe, tâbiin nesli ile Sîbeveyh, Ferrâ' ve büyük mezhep imamlarının sözlerinde 'mecaz' terimine rastlanmadığını belirtir ve nihayet tartışmayı Arap dilinde mecaz bulunmadığını savunan Ebû İshâk el-İsferâyinî'ye hak vererek noktalar.[60]

Argümantasyonun Kritiği

İbn Teymiyye ve İbnu'l-Kayyım'ın büyük ölçüde mezhebî ve ideolojik saiklerle geliştirdikleri mecaz karşıtı argümanlarda özellikle iki hususun tahkik edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bunlardan ilki, Sîbeveyh ve Ferrâ' gibi erken dönem Arap dilcilerinin 'mecaz' terimini kullanmadıkları iddiası; diğeri ise Mutezili gelenekte mecazın bir istismar aracı olarak kullanılıp kullanılmadığı meselesidir.

Kuşkusuz, İslam ilim ve kültür geleneğindeki pek çok kelime ve kavram gibi, mecaz kelimesinin anlam evreninde de tarihsel süreçte birtakım değişiklikler gerçekleşmiştir. Kur'an'da *mecāz* kelimesi kullanılmamıştır. Sahabe ve tâbiîn dönemlerinde de bu kelimenin terimsel anlamda kullanıldığına dair herhangi bir veriye sahip değiliz. Ancak, erken dönem tefsir ve te'vil faaliyetlerine koşut olarak, mecazın kinaye, teşbih, istiare, hazf vb. farklı unsur ve türevleri yavaş yavaş tebellür etmeye başlamıştır.

Bilebildiğimiz kadarıyla, İslami literatürde 'mecaz' terimi ilk defa Harici eğilimleriyle tanınan Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 209/824) tarafından kullanılmıştır. Ebû Ubeyde, Abbasi veziri Fazl b. Rebî'î'in (ö. 208/323-24) kâtibinin, "(O zakkumun) tomurcukları âdeta şeytanların başları gibidir"[61] mealindeki ayet hakkında, "Vaad ve vaid ancak benzeri bilinen bir şeyle olur. Oysa şeytanların başları gibi olan bir ağaç türü (biz Araplarca) bilinmiyor? Öyleyse bu tasvir ne ifade ediyor?" şeklindeki sorusuna cevap vermesinin ardından yazdığı kaydedilen *Mecāzu'l-ḳur'ān*[62] adlı eserinde, bu kelimeyi, sözdeki her türlü üslûp değişimini

[60] Bkz. İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye, *eṣ-Ṣavā'iḳu'l-mursele ʿalā'l-cehmiyye ve'l-muʿaṭṭıla*, nşr. Muhammed b. el-Mavsılî, Beyrut t.y., II. 231 vd.

[61] 37. Saffat, 65.

[62] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İttiǧāhu'l-ʿaḳlī fi't-tefsīr: Dirāse fī ḳaḍiyyeti'l-mecāz fi'l-ḳur'ān ʿinde'l-muʿtezile*, Beyrut 1983, s. 100.

kapsayan bir anlam konteksti içinde kullanmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, Ebû Ubeyde'nin *mecāzuhū* şeklinde kullandığı tabir, en genel çerçevede, ayette kastedilen mânânın tefsir ve yorumuna denk düşmektedir.[63] Dolayısıyla, onun kullanmış olduğu 'mecaz' kelimesi, terimsel bir anlam içermemektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Kur'an'da mecaz konusu muhtemelen ilk defa meşhur Arap dilcisi Sîbeveyh (ö. 180/794[?]) tarafından ele alınıp incelenmiştir. Gerçi Sîbeveyh bizzat mecaz kelimesini kullanmamıştır. Ancak, onun *el-Kitāb* adlı eserinin özellikle birinci cildinde sık sık kullandığı *se'atu'l-kelām*, *ittisā'*, *tevessu'* (sözde [anlam] genişlemesi), hatta ihtisar (sözde eksiltme: hazf), *istiḫfāf* ve *i'cāz* (sözü kısaltma) gibi terimler, ıstılahi anlamdaki mecazla büyük ölçüde benzeşmektedir. Örneğin, Sîbeveyh, Kur'an'da mecaz tartışmasında sık sık atıfta bulunulan 12. Yûsuf, 82. ayetteki "Şehre sor?" ifadesinde, aslında şehir sakinlerinin kastedildiğini belirtmiştir. Yine o, 34. Sebe', 33. ayette geçen "Hayır! [yaptığınız iş] gece gündüz tuzak kurmaktı..." (*bel mekru'l-leyli ve'n-nehār*) ifadesinde, literal olarak gece ve gündüze izafe edilen tuzak kurma işinin gerçekte müstekbirlere ait olduğunu söylemiştir. Sîbeveyh, birer ihtisar örneği olarak zikrettiği bu iki ifadenin ardından kelamda anlam genişlemesini de, "[Elçinin çağrısına kulak vermeyen] kâfirlerin durumu, tıpkı çobanın bağırıp çağırmasından başka bir şey işitmeyen davarlara benzer..." mealindeki 2. Bakara, 171. ayetle örneklendirmiştir. Sîbeveyh'in izahına göre, ayette kınanan inkârcılar, [ifadedeki sözel anlamın aksine] aslında bağırıp çağıran çobana değil, kendisine bağırıp çağırılan davarlara benzetilmiştir.[64]

Esasen, ayetteki ifadede kalb (yani faili mef'ul veya mef'ulü fail konumunda zikretmek) yoluyla mecaz yapılmıştır. Ancak, Sîbeveyh, diğer pek çok Arap dilcisi gibi 'kalb'i fasih kelamda apaçık bir kusur olarak gördüğü ve tabiatıyla Kur'an'da kalb bulunmadığını düşündüğü için, anılan ayetteki ifadenin sözde anlam genişlemesi ve i'caz üslûbuna göre formüle edildiğini belirttikten sonra Arapların günlük konuşmalarında kullandıkları "filan oğullarını yol eziyor" (*benū fulānin yeṭa'uhumu'ṭ-ṭarīḳ*) sözüne atıfta bulunmuş ve bu sözde onları yolun değil yolcuların ezdiği (*innemā yeṭa'uhum ehlu'ṭ-ṭarīḳ*) şeklinde bir anlamın kastedildiğini söylemiştir.[65]

[63] Ebû Zeyd, *el-İttiǰāhu'l-'aḳlī*, s. 99-102.
[64] Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitāb*, Bulak 1316/1898, I. 108.
[65] Sîbeveyh, *el-Kitāb*, Bulak, I. 109.

Sîbeveyh'in terimsel anlamdaki mecazla yaklaşık aynı anlam örgüsü içinde kullanmış olduğu *se'atu'l-kelām*, *ittisā'* ve *tevessu'* gibi muhtelif tabirler,[66] büyük olasılıkla kendisinin de mensubu bulunduğu Basra dil ekolünün ilk temsilcileri olarak bilinen Îsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766), el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî/el-Furhûdî (ö. 175/791) ve Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793) gibi meşhur dilciler tarafından da kullanılıyordu. Meseleye bu ihtimal dahilinde bakıldığında, Arap dilinde ve dolayısıyla Kur'an'da mecaz konusunun farklı terim ve kavramlarla en azından hicrî II. (VIII.) yüzyılın ilk çeyreğinde ele alınıp incelenmeye başlandığı söylenebilir.

Mecaz konusu, Sîbeveyh'ten sonra Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'ānī'l-ḳur'ān* adlı eserinde biraz daha belirginleşmiştir. Ancak, Ferrâ' da tıpkı Sîbeveyh gibi bizzat 'mecaz' kelimesini kullanmamış; bunun yerine *tecevveze* fiilini veya bu fiilin mastarı olan *tecevvuz* (sözü mecazi anlamda söylemek) kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Sonuçta Ferrâ', mecazı gerek selefi Sîbeveyh'ten, gerekse çağdaşı Ebû Ubeyde'den daha belirgin bir ıstılahi çerçeveye oturtmuştur. Örneğin, Ferrâ', 2. Bakara, 16. ayetteki "Onların ticaretleri kazanmadı" ifadesinin tefsirinde, "Ticaret nasıl kazanç elde edebilir? Zira kazanç sağlamak, ticaret erbabına mahsus bir iştir?" şeklindeki muhtemel bir soruya şöyle cevap vermiştir:

> Kazancın ticarete isnat edilmesi Arap kelamında cari olan bir üslûp tarzıdır. Nitekim Araplar, *rabiḥa bey'uk* (alış verişin kazandı/kazansın) ve *ḫasira bey'uk* (alış verişin zarar etti/etsin) gibi tabirler kullanırlar. Onlar bu tabirleri kullanırlar; çünkü kâr ve zarar ancak ticarette olur. Bu konuyla ilgili bir başka örnek de, Arapların, *hāẕā leylun nā'imūn* (Bu, uyuyan gecedir) şeklindeki sözleridir. Bu sözün Kur'an'daki benzeri ise, 47. Muhammed, 21. ayetteki *fe izā 'aẕame'l-emr* (durum ciddileştiği zaman) ifadesidir.[67]

Ferrâ', burada kazancın ticarete isnat edilmesini 'kelamda tecevvüz' olarak değerlendirmiştir. Tecevvüz kelimesinin bu şekilde kullanılışı, kelimenin tam mânâsıyla belâgattaki mecaz terimine tekabül etmektedir.[68]

Öte yandan, Ferrâ', bazı ayetlerin tefsirinde *tecevvuz*le hemen hemen aynı anlamı ifade eden *ittisā'* terimini de kullanmaktadır. Mesela, sözel-literal olarak, "Hayır! Gecenin ve gündüzün tuza-

[66] Bkz. Sîbeveyh, *el-Kitāb*, I. 89, 92, 108-113, 169, 200, 206-207, 242, 460.
[67] Ferrâ', *Me'āni'l-ḳur'ān*, I. 14-15.
[68] Ebû Zeyd, *el-İttiǰāhu'l-'aḳlī*, s. 103.

ğı..." şeklinde bir anlam içeren 34. Sebe', 33. ayetteki *bel mekru'l-leyli ve'n-nehār* ifadesini Ferrâ' şöyle yorumlamıştır:

> Tuzak kurmak, ne geceye ne gündüze ait bir iştir. Tabiatıyla burada, "Bilakis, işiniz gücünüz gece gündüz tuzak kurmaktır" şeklinde bir anlam kastedilmiştir. Bazen bir işi gece ve gündüze izafe etmek caiz olabilir. Bu durumda gece ve gündüz cümlede etken ortaç (fail) konumuna geçer. Nitekim Araplar da *nehāruke ṣā'im ve leyluke ḳā'im* (gündüzün oruçlu gecen uykuludur) der ve böylece fiili gece ve gündüze izafe ederler. Oysa buradaki fiillerin gerçek öznesi insandır. Bu tıpkı senin, *nāme leyluke* (gecen uyudu) sözünde kastettiğin anlam gibidir; ki burada kastedilen, geceyi uyuyarak geçirmektir. Özetle bu, mânâsı bilinen bir tabirdir. Araplar bu tabirle *ittisā'* (mecaz) yaparlar.[69]

Ebû Zeyd'in tespitine göre, mecaz teriminin kapsamına, teşbih, mesel, istiare, kinaye ve hazfi de dahil ederek sözdeki hakikî anlamın karşıtı olarak kullanan ilk müellif, Arap edebiyatının en büyük nesir yazıcılarından biri olarak kabul edilen Mutezili kelamcı Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız'dır (ö. 255/869).[70] Câhız'dan yaklaşık yirmi yıl sonra vefat eden İbn Kuteybe de "Arapların dilde mecazları vardır. Mecazlardan maksat, sözün [farklı] ifade biçimleridir" dedikten sonra, istiare, temsil, takdim-tehir, hazf, tekrar, ihfa, izhar, tariz, ifsah, kinaye, izah, tekile çoğul, çoğula tekil, tekil ve çoğula ikil sîgasıyla hitap etmek, hâss lafızla âmm, âmm lafızla hâss mânâyı kastetmek vb. muhtelif ifade ve üslûp biçimlerini mecaz kapsamına dahil etmiştir.[71]

Mecaz terimi, hicrî IV. yüzyıldan itibaren Rummânî (ö. 386/994), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), Bâkıllânî (ö. 403/1013), Şerîf er-Radî (ö. 406/1015), İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064), İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078-79) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi ünlü Arap dili ve edebiyatçıları tarafından daha da belirginleştirilmiş ve nihayet Fahruddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ve İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1261) gibi alimlerin eserlerinde anlam çerçevesi büyük ölçüde belirlenmiş bir belâgat terimine dönüşmüştür.[72]

Mecazın Mutezili gelenekteki yerine gelince; Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö. 436/1044), hakikat ve mecazı şöyle tanımlamıştır: Haki-

[69] Ferrâ', *Me'ānī'l-ḳur'ān*, II. 363.

[70] Ebû Zeyd, *el-İttiǰāhu'l-'aḳlī*, s. 243-244.

[71] İbn Kuteybe, *Te'vīlu muşkili'l-ḳur'ān*, s. 20-21.

[72] Geniş bilgi için bkz. Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", *HÜİFD* IV (1998), s. 64-79.

kat, hitabın kendisiyle gerçekleştiği toplumsal oydaşımda (*muvāda'a*) vazedilmiş olan asli mânâya delalet eden kelamdır. Bu tür kelamın kapsamına lügavi, örfi ve şer'î olmak üzere üç tür hakikat girer. Mecaz ise, kendisiyle karşılıklı hitabın (diyalog) gerçekleştiği toplumsal oydaşımda farklı bir anlam örgüsüne sahip bir mânâyı ifade eden sözdür. Kısaca söylemek gerekirse, dildeki orijinal-asli anlamını ifade eden söz hakikat, asli anlamından farklı bir anlam içeren söz ise mecazdır.[73]

Mutezile, mecaz karşıtlarına cevap verirken mütekellim ve kelam düzeyinde ikili bir ayırım yapar. Mutezile mütekellim hususunda da ikili bir ayırıma gider ve bu çerçevede, yaptığı her işin bir hikmete mebni olduğunda şüphe bulunmayan bir mütekellim (Allah) ile, ne yapıp ettiği bilinmeyen herhangi bir mütekellimi birbirinden tefrik eder. Mutezileye göre hikmet sahibi olan mütekellimin sözünde yalan veya saptırmadan söz etmek muhaldir. Gerçek kimliği bilinmeyen bir kişinin sözünde ise, bu sözün doğruluğunu tespit etmek için birtakım kural ve yöntemlere ihtiyaç vardır. Öte yandan, hikmeti sabit olmayan sıradan bir mütekellimin sözünde lafzi bir karinenin bulunması gerekir. Ancak, Allah söz konusu olduğunda, onun yalan konuşmayacağına ve çirkin fiillerde bulunmayacağına ilişkin önsel bilgimiz, şer'î beyana tekaddüm eden bir karinedir. İşte bu karine Allah'ın sözünü mutlak surette anlamlı kılar.[74]

Diğer taraftan Mutezile, kasd-ı mütekellimin istidlalî olarak bilindiğini savunur. Bunun anlamı şudur: Biz akılla, Allah'ın kastını biliriz. Yani onun neyi tercih etmesi gerektiğini, neyi emredip neyi nehyetmesi gerektiğini biz biliriz. İşte bu bilgi, onun kelamında çıkarsamada (istidlal) bulunmamızı mümkün kılar. Çünkü Allah'ın kelamında akla aykırı bir beyan bulunmaz. Çünkü sem'î delilleri koyan, aynı zamanda akli delilleri koyandır. Binaenaleyh bu ikisi arasında aslâ çelişki bulunmaz. Şu hâlde, Allah'ın kelamında zahirî yönden, aklın verilerine aykırı bir şer'î anlam varsa, bunun te'vil edilmesi gerekir.[75] Te'vil, burada şer'î delillerle akli deliller arasında ortaya çıkan arizi veya zahirî tenakuzu bertaraf etmek için başvurulması gereken zorunlu bir faaliyettir. Te'vil faaliyetinde kullanılan en güçlü enstrüman ise, mecazdır.[76]

[73] Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Alî el-Basrî, *el-Mu'temed fî uṣûli'l-fıḳh*, Beyrut 1983, I. 11-12.

[74] Ebû Zeyd, *el-İttiǧāhu'l-'aḳlī*, s. 124-126.

[75] Ebû'l-Hasen el-Kâdî Abdulcebbâr el-Esedebâdî, *el-Muğnī* (Tenebbu'ât ve mu'cizât), nşr. Mahmûd el-Hudayrî, Mahmûd Kâsım, Mısır 1965, XV. 114.

[76] Ebû Zeyd, *el-İttiǧāhu'l-'aḳlī*, s. 135.

Mutezilede mecazın geçerliliği, şimdiyi önceleyen bir toplumsal oydaşım şartına bağlıdır. Dolayısıyla, tek kişinin tasarrufuyla mecaz gerçekleşmez.[77] Buna göre, mütekellimin bir lafzı istediği mânâya hamletmesi söz konusu değildir. Aksi hâlde, dilsel anlam buharlaşır. Öte yandan Mutezile, gerçek isimlerde (*el-elḳābu'l-maḥḍa*) mecazın varlığını reddeder. Çünkü bu tür isimler, bir nesneye işaret eder; ancak, anlam içermez. Mecaz ancak sıfatlarda ve mânâ isimlerinde tahakkuk eder. Bu iki isim türü arasındaki fark şudur: Gerçek isim, işaret ettiği nesnenin herhangi bir sıfat veya niteliğini belirtmez. Sözgelimi, ilim kelimesi, nesnesine işaret etmekle birlikte, ona ait bir sıfat içermez. Bu yüzden, tek bir isim, lakaptaki işaretin delaletini bozmaksızın çok sayıda kimse için kullanılır. Ancak, sıfat ve mânâ isimleri, işaret ettikleri nesnenin bir niteliğine, özelliğine delalet eder. Mesela, *esved* kelimesi, bir nesnedeki siyahlığı ifade eder.[78] Sonuç itibarıyla, gerçek isimler bir mânâya hamledilmez. Oysa sıfat, bir mânâ içerir. Özel isimlerde *ḳıyāsu'l-ğā'ib 'alā'ş-şāhid* formülü de işe yaramaz. Bu formülün işe yaraması için, söz konusu isimler üzerinde müşahedeye mebni bir muvadaa oluşması gerekir.[79]

Bununla birlikte, Mutezile, Kur'an'ın salat, zekât, savm vb. dilsel (lügavi) mânâsından farklı bir şer'î-izafî anlam yüklediği kelimelerdeki mecazi anlam genişlemesini (*tecāvuz fi'd-delāle*) onamıştır. Mutezileye göre, bu şer'î-izafi mânâlar, Allah tarafından re'sen oluşturulmuş ilk muvadaa kapsamında değerlendirilir.[80] Ancak Mutezililer, Kur'an'ın, üzerinde muvadaa gerçekleşmemiş lafızları kullanıp onlara re'sen anlam yüklediğini kabul etmekle, daha önce kendisinden kaçmak istedikleri tuzağa düşmüş ve bu tuzaktan hikmet-i ilahi formülüyle kurtulmaya çalışmışlardır.[81]

Mutezile Kur'an'da İslam öncesi Arap şiirinde mevcut olmayan bazı mecazlara yer verildiğini de kabul etmiştir. Örneğin, Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili mecazi ifadelerin Arap şiirinde karşılığı yoktur. Bu tür ifadeler, Mutezilenin, "mecaz için örfte daha önceden oluşmuş bir muvadaanın bulunması" ilkesine ters düşer. Mutezililer bu problemi aşmak için, Arap dilinde bu türden mecazların mevcut olduğunu; fakat ravilerin bunları bize aktarmadıklarını

[77] Ebû Zeyd, *el-İttiḥādu'l-'aḳlī*, s. 132.

[78] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnī fī ebvābi't-tevḥīd ve'l-'adl*, nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî, Mısır, 1965, V. 198-199.

[79] Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnī*, V. 186, 229.

[80] Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnī*, V. 227-228.

[81] Ebû Zeyd, *el-İttiḥādu'l-'aḳlī*, s. 134.

varsayarlar. Yine onlar, bizzat Kur'an'ı bu tür mecazların arkaik Arapçadaki varlığının delili olarak gösterirler.[82]

Ebû Zeyd'e göre,

> bütün bunlar birer varsayımdır. Mecazi anlamı tespit konusundaki aşırı istek Mutezilileri bu tür varsayımlarda bulunmaya sevk etmiştir. Esasen Kur'an'ı bu şekilde Arap dilinin kural ve üslûp özelliklerine mekanik bir şekilde bağlamak, onu İmri'u'l-Kays'ın veya Zuheyr'in şiir metinlerinin seviyesine indirir. Ancak, burada şunu da belirtmek gerekir ki, söz konusu ayetlere, Mutezile karşıtlarının, özellikle de Zahirîlerin getirdikleri izahlar hiç tatminkâr değildir. Yani, Allah'ın gelmesini (*ve cā'e rabbuke...*) hakiki mânâya hamledip ardından 'keyfiyeti bilinemez' demekle, işin işinden çıkılmamaktadır. İşte bu yüzden Mutezililer, söz konusu ifadeleri Arap dilindeki benzer kullanımlarıyla irtibatlandırma yoluna gitmişler ve bunu yaparken, her ne kadar kendilerine nakledilmemiş olsa da bu tür mecazi kullanımların Arap dilinde mevcut olduğunu varsaymışlardır.[83]

Burada yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir ki, usûl-i fıkıh alimleri, şer'î hitabı yorumlama ilkelerini belirleme konusunda diğerlerinden daha fazla kafa yorarken kelam alimleri de 'te'vil'in sınırlarını belirleme ile uğraşmışlar ve bu çerçevede te'vili beyan türleriyle yani Arapçanın beyan üslûplarında lafız ve mânâ arasında kurulan ilişki türleri ile irtibatlandırmışlardır. Mutezile ile Eşariler ve diğer Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında te'vil ve te'vilde akla bağlı kalmanın sınırları konusunda ortaya çıkan fikir ayrılığına rağmen, her iki taraf da te'vil konusunda beyan türlerinin onayladığı kriterlere bağlı kalmış ve onun sınırlarını aşmamıştır. Bu anlayış, onların yapmış oldukları te'villerin her zaman için beyani bir karaktere sahip olmasını sağlamıştır. İşte bu beyani te'vil anlayışı, Kur'an metnini, ana kaynak itibarıyla kadîm dinî felsefelerden ve özellikle Hermesizmden beslenen birtakım düşünce ve kuramların ifadesi olan semboller ve remizler manzumesine dönüştürmek suretiyle Arap beyanının sınırlarını aşan te'vilin karşısında yer alıyordu. Arap beyanının sınırlarını aşan te'vil anlayışı ise, Şia, mutasavvıflar ve İslam'daki diğer bâtıni akımların benimsedikleri irfani te'vilde ifadesini buluyordu.[84] Şu hâlde, te'vil konusundaki çatışma, metni esas alan iki grup yani ilk dönem Ehl-i Sünnet, Hanbeliler, Eşariler veya selefîlerden herhangi birisi ile Mutezile arasın-

[82] Ebû Zeyd, *el-İttiCāhu'l-ʿaḳlī*, s. 133.
[83] Ebû Zeyd, *el-İttiCāhu'l-ʿaḳlī*, s. 134.
[84] Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bunyetu'l-ʿaḳli'l-ʿarabī*, Beyrut 1991, s. 66.

da vuku bulmamıştır. Zira, bu gruplar arasındaki ihtilaflar ve mücadeleler, beyan dairesi içinde cereyan etmekteydi. Söz konusu hesaplaşma ve çatışma, tamamen birbirinden farklı iki bilgi sisteminden türeyen iki farklı te'vil tarzı, yani beyani te'vil ile irfani te'vil arasında gerçekleşmiştir. Mutezile, beyani te'vil sancağını göndere çekerken, 'beyan' dairesi içinde –Mutezilenin yaptığı gibi– belirli bir düzen ve sistem yerine salt taklit ilkesine göre hareket eden Ehl-i Sünnet kanadından sâdır olan irfani te'villerin de en şiddetli itirazcısı ve tenkitçisi olmuştur.[85] Kaldı ki, Mutezili te'vil sisteminin en etkin ve en önemli enstrümanı olan mecaz da, muhaliflerinin iddia ettikleri gibi, yerli yersiz kullanılan ve keyfî yorumlar üretmeye yarayan bir araç değildir. Bilakis, mecaz, Mutezilenin Kur'an'ı anlama ve yorumlama sisteminde lüzumu hâlinde başvurulan ve son derece ihtiyatlı kullanılan bir te'vil aracıdır.[86] Yine bu sistemde, hakikat, her zaman için "bir lafzın vazolunduğu asli mânâsından başka bir mânâda kullanılması"[87] anlamındaki mecazdan önce gelir. Kâdî Abdulcebbâr'ın deyişiyle, "bir ifadenin anlamını her yerde tek hakiki mânâya hamletmek mümkün olduğu sürece, onu bir yerde mecaza başka bir yerde hakikate hamletmek caiz değildir".[88] Diğer taraftan, mecazın meşruiyeti, daha önce de belirtildiği gibi, bir kişinin istek ve arzusuna göre değil, önceden oluşmuş toplumsal oydaşım (muvadaa), kasd-ı mütekellimin bilinmesi ve karineye (lafzi veya akli karine) bağlıdır.[89]

Te'vil ve mecazın Mutezile tarafından manipüle edilmediği gerçeğini, Kur'an'ı yorumlayacak bir kişide bulunması gereken zorunlu bilgilerin neler olduğu konusunda Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında yapılacak yüzeysel bir mukayeseden dahi anlamak mümkündür. Şöyle ki, Sünni alimlerden Kâfiyecî (ö. 879/1474) ve Suyûtî (ö. 911/1505), müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altında lügat, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyân, bedî, kıraat ve usûl-i fıkıh gibi ilimleri sıralamıştır.[90] Mutezili Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) ise aynı konuda şunları söylemiştir:

[85] Câbirî, *Bunye*, s. 66.

[86] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İttiǧāhu'l-ʿaḳlī*, s. 130.

[87] Ebû'l-Hasen el-Kâdî Abdulcebbâr el-Esedâbâdî, *Şerḥu'l-uṣūli'l-ḫamse*, nşr. Abdulkerîm Osmân, Mektebetu Vehbe, Kahire 1965, s. 436.

[88] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muǧnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl (ḫalḳu'l-ḳur'ān)*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Mısır 1961, VII. 213.

[89] Ebû Zeyd, *el-İttiǧāhu'l-ʿaḳlī*, 122, 181.

[90] Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân el-Kâfiyeci, *et-Teysīr fî ḳavāʿidi ʿilmi't-tefsīr*, nşr. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî, Dımaşk-Riyad 1990, s. 145-146; Suyûtî, *el-İtḳān*, II. 231.

> Malumun olsun ki, Kur'an'ı tefsir edecek olan kişinin Arap dilini bilmesi [Arapça konuşması ve yazması] yeterli değildir. Bunun yanında nahiv, rivayet, şer'î hükümleri ve bu hükümlerin sebeplerini içeren fıkıh ilmini de bilmesi gerekir. Fıkıh konusunda yetkinleşmesi ise, ancak bu ilmin delillerinin yanı sıra Kur'an, Sünnet, icmâ, kıyas ve ilgili bahisleri ihtiva eden usûl-i fıkıh ilmini bilmekle mümkün olur. Müfessir olacak kişinin, ayrıca, Allah'ın tevhid ve adalet öğretisi ile O'nun zatına hangi fiil ve sıfatların atfedilip atfedilmeyeceğini de bilmesi gerekir. İşte, [müfessir olmayı hedefleyen bir kişi], ancak bütün bu bilgilere sahip olduktan sonra Kur'an'ın tefsiriyle uğraşabilir. Aksi hâlde, salt Arapça, nahiv veya rivayet bilgisiyle Kur'an'ı yorumlamaya kalkışmak helal değildir.[91]

Sonuç

Mecaz, dilsel açıdan inkâr edilmesi mümkün olmayan bir olgudur. Bu olgunun, İslam'ın ilk asırlarında bizzat 'mecaz' kelimesiyle ifade edilmemiş olması bu gerçeği değiştirmez. Nitekim, İslam alimlerinin kahir ekseriyeti de gerek Arap dilinde, gerekse Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmiştir. Buna karşın, özellikle İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnu'l-Kayyım'ın mecazı reddetmeleri, dilsel ve bilimsel bir temele dayanmaktan çok siyasi ve ideolojik mülahazalara mebnidir. Kaldı ki, bu iki alimin kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla ileri sürdükleri argümanların tümü tartışmaya açıktır. Hele Sîbeveyh ve Ferrâ' gibi meşhur dilcilerin 'mecaz' kelimesini kullanmadıkları iddiası, çok ciddi bir bilgi yanlışıyla malüldür. Bu yanlışın arkasında kasıt bulunup bulunmadığını bilmiyoruz. Ancak, adı geçen iki dilcinin *ittisā'*, *tevessu'* ve *tecevvuz* gibi kelimeleri belâgattaki mecaz terimiyle aynı anlamda kullandıklarından eminiz.

[91] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerḥu'l-uṣūli'l-ḫamse*, nşr. Abdulkerîm Osmân, Kahire 1965, s. 206-207.

KUR'AN'DA İ'CAZ TARTIŞMASI

Giriş

Bilindiği gibi Kur'an, Hz. Peygamber'in en büyük mucizesidir. Ancak, onun mucize oluşu, daha nüzûl döneminde müşrikler tarafından inkâr edilmiş ve bu dolayımda Kur'an'ın ilahi değil, kâhinlerin sec'i veya şairlerin şiiri türünden bir beşer sözü olduğu iddiası ortaya atılmıştır. Bunun yanında, Kur'an'ın vahyedildiği dönemde Yemen'de ortaya çıkan ve nübüvvetle saltanat arasında ilişki kurmasından ötürü Hz. Peygamber'e Hicaz topraklarını yarı yarıya bölüşme teklifinde bulunan Museylime b. Habîb el-Kezzâb (ö. 12/633), sık sık sarhoş olmasından veya kendi talimatları doğrultusunda bazı hareketleri yapan şartlanmış bir eşeğinin bulunmasından dolayı, *ẕü'l-ḫımār* lakabıyla da tanınan Abhele el-Esved el-Ansî (ö. 10/601), Tuleyha b. Huveylid el-Esedî (ö. 21/642) ve Secâh bint Hâris (ö. 55/675) gibi bazı müşrikler, peygamberlik iddiasında bulunmuştur. İslam tarihinde 'yalancı peygamberler' olarak bilinen bu inkârcılardan bir kısmı kendisine vahiy geldiğini iddia etmiş, bir kısmı ise; *el-fîlu mā'lfîlu vemā edrāke mā'lfîlu lehū ẕenebun vebīl ve ḫurtūmun ṭavīl* gibi, muhtemelen İslam alimleri tarafından da karikatürize edilmiş olan birtakım secili sözlerle Kur'an'a nazire yapmaya çalışmıştır.[1] Allah Teâlâ bütün bu iddia ve muarazalar karşısında bir yandan Kur'an'ın kâhin ve şair sözü olmadığını vurgulamış; diğer yandan da, Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği kelama nazire yapanlara muhtelif ayetlerde meydan okumuştur (tehaddi). Bu bağlamda Allah, vahyi inkâr edenlere muhtemelen ilk defa şöyle seslenmiştir:

> Onlar, "Bu Kur'an'ı Muhammed uydurdu" diyorlar, öyle mi? Gerçekte onlar iman etmeye yanaşmıyorlar. Eğer onlar bu iddialarında dürüst iseler, Kur'an'a benzer bir söz getirsinler.[2]

Allah, inkârcılara 28. Kasas, 49-50. ayetlerde de şöyle meydan okumuştur:

[1] Museylime, "Daldırıp çıkaranlara..." mealindeki yemin cümlesiyle başlayan 79. Nâziât, 1-8. ayetlere şöyle bir nazire yapmıştır: *Vezzāri'āti zer'ā fe'l-ḥāṣirāti ḥaṣrā fe'z-zāriyāti ḳamhā feṭṭāḥināti taḥnā felḥābiżāti ḫubzā ve's-sāridāti serdā ve'l-lāḳımāti leḳmā iḥāleten ve ṣemnā* (Ekini eken, üzümü sıkan, buğdayı savuran, onu öğütüp ekmek yapan, tirit yemeğine doğrayan, lokmayı yağa bandırıp yiyenlere yemin olsun ki). Bu ve benzeri nazireler için bkz. Râfi'î, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, s. 196-202.

[2] 52. Tûr, 33-34.

> Deki: "Eğer doğru sözlü iseniz, Allah katından Tevrat ve Kur'an'dan daha doğru olan ve benim de kendisine ittiba edeceğim bir kitap getirin." Eğer onlar senin bu talebini karşılayamazlarsa, bil ki, onlar sadece heva ve heveslerine uymaktadırlar.

17. İsrâ', 88. ayette ise, inkârcılardan Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri istenmiştir:

> De ki: "İnsanlar ve cinler, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak maksadıyla bir araya gelip dayanışma içine girseler, kesinlikle onun bir benzerini ortaya koyamazlar."

Bu meydan okumaların ardından 11. Hûd, 13-14. ayetlerde, inkârcılardan, kendilerine tanrılık atfettikleri tüm güçlerin de yardımıyla on sure getirmeleri talebinde bulunulmuş; 10. Yûnus, 38. ayette ise Hz. Muhammed'in uydurduğu iddia edilen Kur'an'daki surelere benzer tek bir sure getirmeleri istenmiştir. Bütün bu meydan okumaların sonunda Allah, 2. Bakara, 23-24. ayetlerde inkârcılara şöyle seslenmiştir:

> Eğer kulumuz Muhammed'e indirdiğimiz vahiyden şüphe ediyorsanız, o hâlde siz de onun benzeri bir sure ortaya koyun. Bu uğurda Allah'tan başka güvendiğiniz elemanlarınızı da yardıma çağırın. Eğer [iddianızda] dürüst iseniz bunu yaparsınız. Ne ki bu işin üstesinden gelemediniz; gelemeyeceksiniz de... İnkarcılar için hazırlanan ve yakıtı insanlarla taşlardan oluşan ateşten sakının!

İslam tefsir ve kelam tarihinde gerek Kur'an'daki tehaddinin, gerekse onun mucizeliğinin ne anlama geldiği; daha açık bir ifadeyle, Kur'an'a özgü i'cazın nasıl ve nerede gerçekleştiği ve ne şekilde anlaşılması gerektiği konusu öteden beri tartışılmıştır. İş bu çalışma, tartışmaya taraf olan çevrelerin konuyla ilgili farklı görüş ve kanaatlerini tahlil etmeyi hedeflemektedir.

İ'caz Meselesinin Ortaya Çıkışı

Sözlükte, 'aciz bırakmak' anlamına gelen *i'câz* kelimesi, azimli, kararlı, sabırlı olmak; işini sağlam yapmak gibi anlamlar içeren *ḥazm* kelimesinin zıt anlamlısı olan ve 'gücü yetmemek, yapamamak'[3] mânâsına gelen *'acz* kökünden türetilmiş olup, ıstılahta Kur'an'ın bir benzerinin otaya konulmasının imkansızlığını ifade eder.

Kur'an'da *i'câzu'l-kur'ân* terkibi geçmemekle birlikte, Hz. Peygamber'e inzal edilen vahyin beşer sözü değil, insanların benzerini meydana getirmekten aciz kaldıkları ilahi bir kelam olduğu hususu ısrarla vurgulanmıştır. Hadis metinlerinde de yer almayan *i'câzu'l-kur'ân* terkibi, bir araştırma veya tartışma konusu olarak sahabe ve tâbiîn de-

[3] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IV. 2816-2817.

virlerinde ortaya çıkmamıştır. Muhtemelen bu konu, en erken hicrî III/IX. yüzyılın başlarından itibaren tartışılmaya başlanmıştır.

Kur'an, özellikle ilk dört halife döneminde, genellikle toplumsal problemlerle ilgili hukuki hükümlere mesnet teşkil eden bir teşri kaynağı olarak algılanmış; dolayısıyla, Kur'an'ın fesahat ve belâgatı gibi konular üzerinde durulmamıştır. Çünkü anılan dönemlerde yapılan Kur'an'ı anlama ve yorumlama çalışmaları, daha ziyade pratik hayatın ortaya çıkardığı problemleri dinin temel nassları ışığında çözümlemeye yönelik fıkhi hükümler istinbat etmeye matuf idi. Ancak, tarihsel süreçte antik dünyanın kültür merkezi hâline gelen İskenderiye'nin 641 yılında zaptedilişiyle birlikte, Araplar, Yunan ve Ortadoğu kültürleri ile temasa geçti.[4] Arapların özellikle Emeviler devrinin sonlarına doğru diğer din mensuplarıyla aynı coğrafyayı paylaşmaları ve dolayısıyla kültürel alışverişte bulunmaları neticesinde, Ortadoğu'daki kadîm din ve kültür mirasındaki bazı unsurların İslami muhitlere transferi gerçekleşti. Bu transferde, özellikle Abbasi Halifesi Mansûr ve Hârûn er-Reşîd döneminde hız kazanan tercüme faaliyetleri büyük rol oynadı.[5]

Câbirî'nin tespitlerine göre, fetihler sona erip Arap-İslam devleti güç ve istikrar kazanınca, İslam'a ve Arap-İslam devlet idaresine karşı olan azınlıklar ile düalist inanç sahiplerini bünyesinde barındıran İslam toplumunda inanç ve kültür çatışmaları başladı ve bu durum Kur'an'ın i'cazı meselesini gündeme getirdi. Dinî azınlıklardan İslam'a ve Arapların nüfuz ve hakimiyetlerine karşı olan gruplar, bilhassa Maniheistler, Kur'an'ın, muhtevası bilinen ve hiçbir yenilik içermeyen bir mesaj olduğu, geçmiş milletlere ait haberlerin Tevrat'tan veya daha genel anlamda kadîm mirastan kotarıldığı türünden iddialarla onun ilahi kaynaktan gelmediği fikrini empoze ediyorlardı. Bu gelişmeler karşısında, kelamcılar başta olmak üzere, İslam alimleri, Kur'an'ın mucize olduğunu temellendirme gayreti içine girdiler.[6]

Şu hâlde, i'caz konusunun tartışmaya açılmasına sebep teşkil eden en önemli faktörlerden biri, İslam dininin hızla yayılmasından sonra aslen yabancı din ve kültürlere mensup olan Abdulkerîm b. Ebî'l-Avcâ, İshâk b. Tâlût, Nu'mân b. Munzir gibi mülhitlerin Kur'an'ı eleştirmesi ve İslam'a yeni giren insanların bu eleştirilerden etkilenmiş olmasıdır.[7]

4 Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İstanbul 2000, s. 19.
5 Mahlûf, *el-Bâḳıllânî*, s. 27-28.
6 Câbirî, *Bunye*, s. 75-76.
7 Yusuf Şevki Yavuz, "İ'cāzu'l-ḳur'ān", *DİA*, İstanbul 2000, XXI. 403-404.

Bu noktada, Mutezile Kur'an'ın muciz oluşu meselesine Arap olan olmayan herkesin kabul edebileceği evrensel bir boyut katmaya çalışmış ve bunu da lafız üzerinden değil, i'cazın gaybi haberlerde aranması gerektiği savından hareketle mânâ üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Çünkü gaybden haber vermek nazımla değil mânâ ile alâkalı bir özelliktir. Mutezilenin İslam karşıtlarının önüne koyduğu bu tez, Ehl-i Sünnetin antitezler geliştirmesine yol açtı. Neticede, Kur'an'ın i'cazının nazımda mı, mânâda mı yoksa hem nazım hem mânâda mı gerçekleştiği tartışması başladı.[8]

Hâl böyle olmakla birlikte, i'caz tartışmasının ortaya çıkışını indirgemeci bir yaklaşımla tarihlendirmeye çalışanlar da olmuştur. Mesela, bir telakkiye göre, i'caz tartışması, gerçekte *ḫalḳu'l-ḳur'ān* problemiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Sünni İslam dünyasında kabul görmeyen her görüşü mutlaka Yahudi asıllı birine irca etme illetiyle malül olan bu telakkinin son dönemdeki savunucularından biri olan Mustafâ Sâdık er-Râfi'î'ye göre, *ḫalḳu'l-ḳur'ān* (Kur'an'ın mahluk oluşu), Allah'ın kadîm kelamı hakkında ortaya atılan ilk heretik görüştür. Bu görüş, ilk olarak Yahudi asıllı Lebîd b. Âsam, onun ardından yeğeni Tâlût, daha sonra da aşırı Şii fırkalardan biri olan Beyâniyenin kurucusu Beyân b. Sem'ân en-Nehdî (ö. 118/737) ve hicrî II. asrın başlarında akaid konularında ortaya attığı selef inancına aykırı görüşleriyle dikkati çeken Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından savunulmuştur. Yine Rafiî'ye göre, Ca'd tarihte ilk defa Kur'an'ın fesahatinin muciz olmadığı, insanların onun bir benzerini hatta daha güzelini meydana getirecekleri fikrinin de savunucusu olmuştur.[9]

Râfi'î'nin bir başka tespitine göre, hicrî III. yüzyılın başlarına kadar i'caz konusunda herhangi bir tartışmaya tanık olunmamıştır. Ancak, bazı Mutezililerin Kur'an'ın fesahatinin muciz olmadığı fikrini savunmasının ardından, bu fikrin özellikle geniş halk kitleleri ile dil ve belâgat konusunda yeterli donanıma sahip olmayan haşevi kelamcılar arasında yaygınlık kazanmasından endişe edilmiş ve bu yüzden Kur'an'ın fesahat, nazım ve telifiyle ilgili konuları enine boyuna inceleyen eserlerin yazılmasına ihtiyaç duyulmuştur.[10]

Râfi'î'nin, i'caz tartışmasının literatüre girişini Mutezilenin heretik görüşlerine bağlaması kesinlikle gerçeği yansıtmamaktadır. Kaldı ki, i'caz salt Kur'an'a özgü bir tartışma konusu da değildir. Zira bu konu İslam'dan önce Brahmanizm ve Zerdüştîlikte de benzer şekilde tartışılmıştır. Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), dünyada Hindoloji

[8] Câbirî, *Bunye*, s. 76.
[9] Râfi'î, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, s. 160-161.
[10] Râfi'î, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, s. 170.

alanında yazılmış ilk ciddi kitap olarak kabul edilen *Taḥḳīḳu mā li'l-hind* adlı eserinde, Brahmanların Allah tarafından gönderilen (*şruti*=işitilmiş) bir kutsal kitapları olduğunu, *Vedalar* ismiyle anılan bu kitaptaki metinlerin gerçek mânâlarını anlamaksızın okuduklarını, içlerinden çok az kimsenin bu kitabı yorumlayabildiğini ve fakat tüm Brahmanlar tarafından *Vedalar*'ın muciz bir kelam olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Yine Bîrûnî'nin aktardığı son derece ilginç bir bilgiye göre, Brahmanlar, *Vedalar*'ın muciz bir sözler mecmuası olduğunda ittifak etmekle birlikte, bu i'cazın ne şekilde gerçekleştiği konusunda anlaşamamışlardır. Bazı Brahmanlar i'cazı *Vedalar*'ın bildik nazım ölçülerinden tamamen farklı bir söz dizimine sahip olmasında ararken, bazıları ise belâgat ve fesahat yönünden insanların pekâlâ *Vedalar*'ın bir benzerini ortaya koyabileceklerini; ancak, bu kitabın saygınlığından ötürü bunu gerçekleştirme kudretlerinin ellerinden alındığı fikrini savunmuştur.[11]

Bîrûnî'nin aktarmış olduğu bu bilgiler, İslam dünyasındaki i'caz tartışmalarında ön plana çıkan iki temel teorinin, yani Kur'ani i'cazı genelde nazım ve telife irca eden Sünni teori ile, bunu ilâhi kudretin müdahalesiyle açıklayan 'sarfe' (*ṣarfe*) teorisinin hemen hemen aynıyla Brahmanlarda da mevcut olduğu gerçeğini kabul etmemizi gerektirmektedir.[12] Hatta bazı tarihsel veriler bizi İslami gelenekteki i'caz anlayışının kadîm İranlılarda da mevcut olduğu gerçeğini kabule zorlamaktadır. Mes'ûdî'nin (ö. 346/957) bildirdiğine göre, Zerdüşt, kendi tâbilerine, benzerini ortaya koymaktan aciz kaldıkları bir dil ve üslûp özelliğine sahip olan *Avesta* adında bir kitap takdim etmiştir. Ancak, onlar bu kitabın gerçek mânâ ve maksadını kavrayamamışlardır. Bunun üzerine, *Avesta*'yı tefsir etmeye başlamışlar ve bu tefsiri *Bâzend* diye isimlendirmişlerdir.[13]

Erken dönem İslam alimleri, muhtemelen, *Vedalar* ve *Avesta* gibi Kur'an öncesi kutsal kitaplar hakkındaki bu telakkilerden haberdar idiler. Kanaatimizce, İslam mezhepler tarihçilerinin, Mutezili Nazzâm'ın (ö. 231/845), nübüvvet inancına pek sıcak bakmayan Brahmanların görüşlerini beğendiğine ilişkin iddiaları[14] bu ihtimali güçlendirmektedir. Söz konusu iddia, aynı zamanda Nazzâm'ın i'caz konusunda ortaya attığı sarfe teorisiyle de ilgili olmalıdır. Çünkü Brahmanlar, her ne kadar peygamberliğin belgelenmesi için delil olarak kullanılan mucizelerin fiilen gerçekleştiği konusun-

[11] Bîrûnî'nin verdiği bilgiler için bkz. Seyyid Ahmed Halîl, *Neş'etu't-tefsîr fî'l-kutubi'l-mukaddese ve'l-ḳur'ān*, İskenderiye 1954, s. 11-12.

[12] Mahlûf, *el-Bāḳıllānī*, s. 30.

[13] Mes'ûdî, *Murūcu'ẕ-ẕeheb*, II, 123.

[14] Bkz. Bağdâdî, *el-Farḳ*, s. 131.

da kuşkucu davransalar da, sonuçta insanların da mucize türünden birtakım olaylar gerçekleştirebileceği inancındadırlar.[15] İşte bu inanç, bir yönüyle, peygamberlere mahsus olan mucize türünden birtakım olağanüstü şeylerin sıradan insanlar tarafından da izhar edebileceği fikrini tazammun eden sarfe teorisiyle örtüşmektedir.

Netice itibarıyla, Brahmanların ve Zerdüştlerin kendilerine ait dinî kitapların kutsallığı, i'cazı ve bu i'cazın nerede gerçekleştiğine ilişkin görüş ve kanaatleri, İslam alimleri tarafından hemen hemen aynıyla Kur'an bağlamında seslendirilmiştir. Bu durumda denebilir ki,

> [Kur'an öncesi] dinî kitaplarla ilgili tefsir çalışmalarına yönelik incelemeden anlaşıldığı üzere, i'caz yalnızca Kur'an'a mahsus bir teori değildir. Bilakis, bazı doğulu din mensupları da kendi kutsal kitaplarının muciz olduğunu savunmuşlardır. Hintliler (Brahmanlar), *Vedalar*'ın muciz olduğuna inanmışlar; ancak, benzerine İslamî çevrelerde de tanık olunduğu üzere, bu i'cazın sarfe yoluyla mı yoksa daha başka bir şekilde mi gerçekleştiği konusunda anlaşamamışlardır.[16]

Bu bağlamda A. Mahlûf da kadîm Doğu dinlerindeki i'caz telakkilerinden hareketle, "Müslüman kelamcıların i'cazla ilgili görüş ve kanaatlerinin, i'cazı nazma, sarfeye veya daha başka bir yöne irca etmelerinin, Arap kültürüyle Hint ve İran kültürleri arasındaki düşünsel ilişkinin sonuçlarından biri olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür."[17] şeklinde bir mülahazada bulunmuştur.

Özetle söylemek gerekirse, genel anlamda i'caz ve bu i'cazın gerçekleştiği mahalle ilişkin temel görüşlerin kaynağı, büyük olasılıkla Hint ve İran kültürleridir. Çünkü bu din mensuplarının da tıpkı Müslümanlar gibi kutsal kitapları vardı. Ayrıca, İslam'la tanıştıktan sonra İslami fikirlerle çok yakından bir irtibatları oldu. Bu itibarla, Arapların onlardan etkilenmiş oldukları savı, oldukça makul ve mantıklı gözükmektedir.[18]

Bununla birlikte, İslam dünyasındaki i'caz tartışmalarına, genellikle melahide ve zenâdıka gibi lakaplarla anılan bazı çevrelerin Kur'an'ın metinsel dokusuna yönelik eleştirilerinin ivme kazandırdığı da inkâr edilemez bir gerçektir. Bu eleştirilere cevap verme gayretlerine koşut olarak, bilahare 'kelam' olarak anılacak olan bir ilim dalı ortaya çıktı. Kelam ilminin ortaya çıkış sürecinde, zaman içinde tamamen belâgatın inceleme alanına girecek

[15] Bkz. Günay Tümer, "Brahmanizm", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 330.
[16] Ahmed Halîl, *Neş'etu't-tefsîr*, s. 67.
[17] Mahlûf, *el-Bâkıllânî*, s. 33-34.
[18] Mahlûf, *el-Bâkıllânî*, s. 34.

olan *i'cāzu'l-ḳur'ān* problemi, bu ilmin tartışma konuları arasında yer alıyordu. Bu süreçte Mutezile, İslam ve Kur'an karşıtlarına cevap verme konusunda en ağır yükü omuzlayan kesim oldu. Çünkü Ehl-i Sünnet, cevaplarını nakil üzerinden, yani Kur'an ve Hadis nasslarından istinbat ettikleri argümanlarla vermeye çalışıyordu. Mutezile ise, nasslardan istinbat yöntemiyle ortaya konan argümanların İslam karşıtları tarafından itibar görmediğini anlayınca, akıl ve mantığın verilerini esas almak zorunluluğunu hissetti.[19]

Klasik Literatürde İ'caz

Hicrî III. asırda teknik bir tartışma konusu olmaktan öte nübüvvet, nübüvvetin ispatı ve mucize gibi kelami problemlerle çok yakından irtibatlı bir konu olarak değerlendirilen i'caz meselesi, Câhız'ın (ö. 255/869) *Ḥucecu'n-nubuvve*'si, İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu muşkili'l-ḳur'ān*'ı, Mutezilenin Bağdat ekolüne mensup olan Hayât'ın (ö. 300/913 [?]) *el-İntiṣār*'ı ve Eş'arî'nin (ö. 324/946) *Maḳālātu'l-islāmiyyīn*'i gibi kitaplarda bu bağlamda incelenmiştir.[20] Yine bu asırda, müstakil olarak Kur'an'ın i'cazını konu edinen ve genellikle *naẓmu'l-ḳur'ān* şeklinde isimlendirilen bir dizi kitap kaleme alınmıştır. Bilebildiğimiz kadarıyla, ünlü Arap edebiyatçısı ve Mutezili kelamcı Câhız'ın bugün elimizde bulunmayan *Naẓmu'l-ḳur'ān* adlı eseri bu türün ilk örneğidir. Câhız, Abbâsi devlet adamı Feth b. Hâkân el-Fârisî'ye (ö. 247/861) takdim ettiği bu eserinin yazılış amacı hakkında şunları söylemiştir:

> Sana [takdim etmek üzere] bir kitap yazdım. Bu kitapta, Kur'an'a dil uzatan her kesime karşı onu savunmak için tüm çabamı sarfettim. Bu cümleden olmak üzere, Rafızilere, Hadisçilere, Haşevilere, inkârcılara ve münafıklara, Nazzâm'ın taraftarlarına ve Kur'an'ın hak olduğunu kabul etmekle birlikte, metinsel dokusunda hiçbir hüccet bulunmadığını; yine onun vahiy ürünü olduğuna inanmakla birlikte, burhandan yoksun olduğunu iddia eden takipçilerine, [eleştiri konusu yapacakları] hiçbir açık kapı bırakmadım.[21]

Görüldüğü gibi, Câhız'ın bu eseri, Kur'an'a dil uzatan çevrelerin iddialarına karşı Kur'an'ın mucizeliğini savunmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Câhız'a isnad edilen ve yapılan araştırmalarda Kur'an'ın Arap gramerine uygunluğu, belâgat ve i'cazı gibi konuları içerdiği tespit edilen *Kitābu āyi'l-ḳur'ān* ve *Risāle fî'l-belāğa*

[19] Mahlûf, *el-Bāḳıllānî*, s. 34.
[20] Âişe Abdurrahmân Bint Şâti', *el-İ'cāzu'l-beyānî li'l-ḳur'ān*, Kahire 1984, s. 19.
[21] Bint Şâti', *el-İ'cāzu'l-beyānî*, s. 20.

ve'l-i'câz gibi eserler de,[22] –şayet *Naẓmu'l-ḳur'ân*'dan ayrı iki eser iseler– büyük bir ihtimalle yine aynı maksatla telif edilmiştir.

Hicrî III. asrın ikinci yarısında yaşayan Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 316/923), filozof ve ahlakçı Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 380/990) gibi alimlerin yanı sıra, çağının tefsir bilginlerinin de övgüsüne mahzar olan *Naẓmu'l-ḳur'ân*'ı[23] ile yine bir Mutezile alimi olan İbnu'l-İhşîd'in (ö. 326/938) *Kitâbu naẓmi (naḳli)'l-ḳur'ân* adlı eseri, i'caz literatürünün hicrî üçüncü asırdaki kayda değer örnekleri arasında yer almaktadır. Ancak, bu eserlerden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Hicrî IV. asrın başlarında yazılan; ancak, günümüze ulaşmayan bir başka eser de, Mutezili Ebû Abdillâh b. Yezîd el-Vâsıtî'nin (ö.306/918) *I'câzu'l-ḳur'ân*'ıdır. Bilebildiğimiz kadarıyla, bu eser, İslami literatürdeki *i'câzu'l-ḳur'ân* ismini taşıyan ilk eserdir. Kâtib Çelebi, Abdulkâhir el-Curcânî'nin (ö. 471/1078-79) bu esere iki ayrı şerh yazdığını ve geniş çaplı şerhini *el-Mu'tezid* diye isimlendirdiğini kaydetmiştir.[24]

Dikkat edilecek olursa, i'caz konusunun tartışılmaya başlandığı hicrî III. asırda konuyla ilgili eser veren alimlerin ekseriyeti Mutezilidir. Kuşkusuz, bu bir tesadüf değildir; zira, Mutezile anılan dönemde, daha önce de ifade edildiği üzere, genelde İslam'ın temel öğretilerini, özelde ise Kur'an'ı Ortadaoğu'da pek çok taraftarı bulunan gnostik karakterli muhtelif din mensuplarına ve bilhassa Maniheistlere karşı savunma misyonunu yüklenmiştir. Şu hâlde, burada bir kez daha vurgulamak gerekir ki, Kur'an'ın i'cazıyla ilgili eserlerin, Mutezilenin heretik görüşlerinin cahil halk arasında yayılma endişesi üzerine kaleme alındığını söyleyen Râfi'î, mezhebî saiklerle Mutezileyi çok büyük bir töhmet altında bırakmıştır.

Hicrî IV. asrın ikinci yarısına gelindiğinde, i'caz konusu daha kapsamlı bir içerik kazanmıştır. Bu asırda eser veren alimlerin başında da yine bir Mutezili alim olan Ebu'l-Hasen er-Rummânî (ö. 386/996) gelmektedir. Rummânî *en-Nuket fî i'câzi'l-ḳur'ân* –bu eser konuyla ilgili 'mevcut' eserlerin en eskisi olma özelliğine sahiptir– Kur'an'daki i'caz yönlerini yedi madde hâlinde özetlemiştir. Aynı asırda Ebû Suleymân el-Hattâbî (ö. 388/999) *Beyânu i'câzi'l-ḳur'ân* adlı eserinde yaklaşık aynı görüşleri zikretmiştir. Kâdî Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî* adlı eserinin XVI. cildi de bu konuya tahsis edilmiştir. Muhtemelen aynı asrın sonlarında telif edilen bir

[22] Bkz. Ramazan Şeşen, "Câhız", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 21.

[23] Şemsuddîn Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî, *Ṭabaḳâtu'l-mufessirîn*, nşr. Alî Muhammed Ömer, Kahire 1972, I. 42-43.

[24] Kâtib Çelebi, *Keşfu'ẓ-ẓunûn*, I. 120.

başka önemli eser ise, Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *İ'cāzu'l-ḳur'ān*'ıdır. Bâkıllânî, bu eserini yazış gayesini şöyle özetlemiştir:

> Hz. Peygamber zamanındaki Kureyşli inkârcıların iddialarına benzer şekilde Kur'an'ın Arap ediplerince söylenen şiirlere müsavi bir metin olduğu iddiası yeniden gündeme getirilmesine rağmen, bu konuda eser yazanlar, onun eşsiz ve erişilmez bir kitap olduğunu yeterince anlatamamışlardır. Mesela Câhız, *Naẓmu'l-ḳur'ān* adlı eserinde, kendisinden önceki kelamcıların görüşlerine hiçbir ilavede bulunamamış; ayrıca, konuyla ilgili problemlere sadra şifa olacak hiçbir çözüm sunamamıştır.[25]

İşte bu sebeple, Bâkıllânî, Kur'an'ın mucizeliği konusunda öncekilerin tekrarı olmayan orijinal bir eser kaleme almaya karar vermiştir. Ancak o, kitabında kaydettiği pek çok bilgiyi Câhız, Rummânî, Hattâbî, İbnu'l-Mu'tez (ö. 296/908) ve Kudâme b. Ca'fer (ö. 310/923'ten sonra) gibi müelliflerin eserlerinden aktarmış olmasına rağmen, onların isimlerini hiç zikretmemiş ve böylece eserini sadece kendi mahsulü olan orijinal bir eser olarak takdim etmek gibi bir yola başvurmuştur.[26]

İ'cazı temelde Kur'an'ın Arap edebiyatındaki şiir, nesir ve seciden tamamen farklı ve erişilmez bir ifade ve nazım güzelliğine sahip bir kelam olma seviyesine indirgeyen Bâkıllânî, her ne kadar bu konuda son sözü söylediğini zannetmiş olsa da, hicrî V. asırda Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078-79) *Delā'ilu'l-i'cāz* adlı eserinde i'caz konusuna ilişkin 'nazım' teorisini geliştirmiştir. Aynı asırda İbn Hazm (ö. 456/1063) da i'caz konusuyla ilgilenmiş ve ilginç bir şekilde, birazdan hakkında bilgi vereceğimiz 'sarfe' teorisini savunmuştur.

VI/XII. asırda *i'cāzu'l-ḳur'ān* konusuyla ilgilenen alimler arasında Zemahşerî, İbn Atiyye ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Bunlardan Zemahşerî ve İbn Atiyye, i'cazı, Kur'an'ın dil kurallarıyla uyumlu nazmı yanında, mânâ ve muhteva güzelliğine bağlamış;[27] Kâdî İyâz ise daha ziyade Kur'an'ın üstün belâgatı ve gayba dair haberleri üzerinde durmuştur.[28]

Hicrî VII. ve VIII. asırlarda da i'caz konusuyla ilgili müstakil eserler yazılmıştır. Fahruddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Nihāyetu'l-i'cāz fī dirāyeti'l-i'cāz*'ı, İbn Ebî'l-İsbâ'ın (ö. 654/1256) *Bedī'u'l-ḳur'ān*'ı, İbnu'z-Zemlekânî'nin (ö. 727/1327) *el-Burhānu'l-kāşif 'an i'cāzi'l-ḳur'ān*'ı, Yahyâ b. Hamza el-Mu'eyyed'in (ö. 749/1348) *et-Ṭırāz fī esrāri'l-belāğa ve 'ulūmi ḥaḳā'iḳi'l-i'cāz'ı*, bu iki asırda yazı-

[25] Bâkıllânî, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, s. 20-21.
[26] Benzer eleştiriler için bkz. Râfi'î, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, s. 171-173.
[27] Bkz. İbn Atiyye, *Muḳaddime*, s. 277-279.
[28] Yavuz, "İ'cāzu'l-ḳur'ān", *DİA*, XXI. 404.

lan kayda değer eserleri arasında sayılabilir. Ancak, özellikle VII/XIII. yüzyıldan XIV/XX. yüzyıla kadar *i'cāzu'l-ḳur'ān* konusunda müstakil eser yazan veya eserlerinde bu konuya yer veren alimler, kendilerinden önceki alimlerin i'cazla ilgili görüşlerini derlemek, şerhetmek ve değerlendirmekle yetinmişlerdir. Sözgelimi, hicrî VIII. asırda Zerkeşî (ö. 794/1391), i'cazla ilgili mevcut görüşleri *el-Burhān*'da özetlemiş ve bu özet daha sonra Suyûtî (ö. 911/ 1505) tarafından *el-İtḳān*'da hemen hemen aynıyla tekrarlanmıştır. Ancak Suyûtî, bu konuya dair *Mu'teraḳu'l-'aḳrān* adlı müstakil bir eser daha yazmış ve bu eserinde, *muşkilu'l-ḳur'ān* konusundan kıraat ihtilaflarına, nesh probleminden *mubhemātu'l-ḳur'ān*'a kadar bütün Kur'an ilimlerini bir i'caz türü olarak değerlendirmiş ve böylece i'caz konusunu, deyim yerindeyse, sulandırmıştır. O kadar ki, Suyûtî, kendisinden önceki bazı alimlerin i'caz vecihlerini seksende nihayete erdirdiklerini; ancak, bunun muayyen bir sayıyla sınırlandırılmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.[29] Hiç şüphesiz, Suyûtî'nin bu konuda ölçüyü kaçırmasına sebep olan faktör, onun Kur'an tasavvurundan başka bir şey değildir. Zira, Suyûtî'ye göre Kur'an'ın ilk i'caz yönü, onun istisnasız tüm ilimleri içeren bir bilgi deposu olmasıdır. Kur'an, başka hiçbir semavi kitabın sahip olmadığı bu özelliği sebebiyle, geçmiş-gelecek, olmuş-olacak her şeyin bilgisini muhtevidir. 6. En'âm, 38 ve 16. Nahl, 89. ayetleri tıpkı sufiler ve Şiiler gibi yorumlayan Suyûtî, devesinin yularını veya ayakkabısının bağcığını kaybeden kişinin dahi yitiğini Kur'an'da bulacağı kanaatindedir.[30] İşte bu anlayışa binaen Suyûtî, *el-İtḳān*'da Kur'an'ı anlama ve yorumlamada yöntem tarzında işlediği tüm konuları *Mu'teraḳu'l-'aḳrān*'da müstakil birer i'caz vechine dönüştürmüştür.

XX. yüzyıla gelindiğinde, bazı İslam alimleri Batı'daki bilimsel gelişmelerin de etkisiyle, Kur'an'ın i'cazını pozitif bilim açısından araştırmaya yönelmiş ve bu alanda yeni görüşler ileri sürmüştür. Abdullâh Fikrî, Tevfîk Sıdkî, Tantâvî Cevherî, Muhammed Ahmed Câdelmevlâ ve Muhammed Mutevellî eş-Şa'râvî bunlardan bazılarıdır. Buna karşılık Reşîd Rızâ ve Abdullâh Drâz, teşrî yönünden; Mustafâ Sâdık er-Râfi'î harfleri, kelimeleri ve cümlelerinin uyum, ahenk ve musikisi açısından; Seyyid Kutub da, edebî tasvir bakımından Kur'an'ın i'cazı üzerinde durmuşlardır.[31]

Hiç şüphesiz, XX. yüzyıldaki muhtelif i'caz telakkilerinin başında, Kur'an'ın erişilmez bir bilgi ve ilim mucizesi olduğu teorisi gelmektedir. Bu teoride, pozitif bilimlerin gözlem ve deney yöntemle-

[29] Bkz. Suyûtî, *Mu'teraḳu'l-'aḳrān*, I. 5.
[30] Bkz. Suyûtî, *Mu'teraḳu'l-'aḳrān*, I. 5-14.
[31] Yavuz, "İ'cāzu'l-ḳur'ān", *DİA*, XXI. 404.

rine dayanarak tabiatın oluşum ve işleyişi hakkında ortaya koyduğu bazı bilgilerle Kur'an'ın Allah'ın varlığı, birliği ve ahiret hayatının mevcudiyetine dikkat çekmek için tabiatın oluşumu ve işleyişine dair verdiği kısa bilgilerin uygunluk arz ettiği düşüncesi esas olmak üzere, dünyanın bir yörüngede hareket etmesi, bütün canlı varlıkların erkekli dişili yaratılması, dünyanın çevresinde bir atmosfer tabakasının bulunması, bitkilerin tozlaşması, güneşin ısı ve ışık kaynağı olması, uzayın genişlemesi, denizde tatlı su ile tuzlu su arasına bir engelin konulması, göğe doğru yükseldikçe oksijenin azalması gibi modern bilimin keşfettiği konulara Kur'an'da işaret yoluyla temas edilmiş olması, ilginç i'caz örnekleri arasında zikredilmiştir.[32]

Bununla birlikte, gerçekte Allah'ın paganist insanların dikkatlerini her şeye hükmeden tek ve aşkın varlığa inanmak anlamına gelen tevhid akidesine çekmek ve bu akideyi onlara kabul ettirmek maksadıyla atıfta bulunduğu nesneler dünyasındaki kevnî ayetler (göstergeler), yakın geçmişe kadar Batı'da egemenliğini muhafaza eden pozitivizmin de etkisiyle, zaman zaman popüler bilime kurban edilmiştir.

Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda ise, akıl almaz i'caz türlerinden söz edilmiştir. Örneğin, Abdulcevâd Muhammed Tıbk'ın "Kur'an'ın Yazılış Tarzındaki İ'caz" ismiyle Türkçe'ye çevrilen bir makalesinde, Hz. Osman'ın oluşturduğu Kur'an'ı istinsah heyetinin kaleminden çıkan Mushaf hattının tevkifî, yani vahye müstenit olduğu savunulmuştur. Ne ki, bununla da kalınmamış, vahye müstenit Mushaf hattının standart imlâ kurallarına aykırılık arz ettiği yerlerde ne tür gizli hikmetler bulunduğu da keşfedilmeye çalışılmıştır. Müellif, "Bazı Kelimelerdeki Zaid Harflere Örnekler" başlığı altında, okuyucunun idrakine sunduğu gizli hikmetlerden (!) birini şöyle ifade etmiştir:

> İkinci nev'i ise –kelimenin ortasına bir elifin ziyade kılınması– o kelimeye özel bir mânânın ziyade kılınması içindir. Şu ayette olduğu gibi: *Ve cī'e yevme'izin bi-cehennem* "O gün cehennem getirilir" (Fecr, 23). Burada *elif* [*cī'e* lafzında *cīm* ve *yā* harflerinden sonra konan *elīf*], cehennemin getirilişinin insanlar tarafından bilinen, alışılagelmiş *getirilme* işi olmayıp, özel bir *getirilmeye* delalet etmesi için ziyade kılınmıştır.[33]

Müellif, bu pasajda aktarmış olduğu bilgilerle bize Kur'an'ın sonu gelmez i'caz türlerinden birini daha öğretmiş oluyor. Biz de böylece; Hz. Osman'ın nezaretinde Kur'an'ı çoğaltan kurulun esas

[32] Bkz. İsmail Karaçam, *Sonsuz Mûcize Kur'an*, İstanbul 1987, s. 199 vd.

[33] Abdulcevâd Muhammed Tıbk, "Kur'an'ın Yazılış Tarzındaki İ'caz", çev. Veysel Güllüce, *Ekev Akademi Dergisi*, III (Güz 2001), sayı: 2, s. 60.

almış olduğu imlâ ve yazım kurallarının tecrübeye değil, vahye müstenit olduğunu öğrenmiş olduk. Keza, 89. Fecr 23. ayette geçen *cī'e* lafzındaki *cīm* ve *yā* harflerinden sonraki *elīf*'in, vahyin delaletiyle, kıyamet gününde cehennemin mahşer alanına, çekici veya daha başka bir araçla getirilmeyeceğini ifade etmek için konulduğunu da, yine müellif sayesinde öğrenmiş olduk.

Günümüzde Kur'an'ın nazmındaki i'cazı kimya bilimiyle ispatlamayı başaranlar da olmuştur. Örneğin, "Klasik Anlayışla Bilimsel Bulguların Kesiştiği Noktada Kur'an Nazmı" başlıklı bir makalede Kur'an'ın nazım yönünden eşsiz ve mucize oluşu, elmas ve grafitin kimyasal özelliklerine kıyas yoluyla ispatlanmıştır. Bu son derece orijinal ispat girişiminde okuyucuya inorganik kimya hakkında da gerçekten faydalı bilgiler (!) sunulmuş ve bu cümleden olmak üzere, makalenin son kısmında şöyle bir ifadeye yer verilmiştir:

> Şunu da hemen belirtelim ki, *grafit*'in, 50.000-60.000 arası bir atmosfer basıncı ile birlikte, 1600 derece gibi pek istisnâî bir ortamda –*tabiî* değil– *sun'î* elmasa dönüşebilmesi –hiç olmazsa– mümkün iken, *beşer* sözünün *Kur'an nazmı* yerine geçebilmesi kesinlikle mümkün değildir.[34]

İ'caz konusunun bu denli sulandırılması, gerçekten esef vericidir. Bundan daha esef verici olan ise, bu tür anlayışlara akademik çevrelerde prim verilmesi, hatta bilimsellik adına kabul görüp savunulmasıdır.[35]

Kur'an'ın Muciz Kabul Edilen Miktarı

İslam alimleri, Kur'an'ın muciz olan miktarı konusunda anlaşamamışlardır. Bazı Mutezililer Kur'an'ın bir bütün hâlinde muciz olduğunu savunmuştur. Buna karşılık, bazıları, i'cazın tek tek ayetlerde değil, ayet grubunda olduğunu ileri sürmüştür. Bir başka grup ise, 2. Bakara, 23. ayetin delaletiyle i'cazın tek bir surede tahakkuk ettiğini savunmuştur. Bu görüşü savunanlara göre, Kur'an'ın herhangi bir suresi veya en az 108. Kevser suresi kadar harfi olan ayeti mucizdir. Bundan daha az harfi olan ayet ise muciz değildir. Bir başka grup ise, Kur'an'ın, anlam ifade eden küçük-büyük her söz biriminin muciz olduğunu iddia etmiştir.[36] Bu görüş, "Eğer on-

[34] Necdet Çağıl, "Klasik Anlayışla Bilimsel Bulguların Kesiştiği Noktada Kur'an Nazmı", *Ekev Akademi Dergisi*, VI (Bahar 2002), sayı: 11, s. 72-73.

[35] Abdurrezzak Nevfel'in bilgisayar destekli sayısal i'caz teorisi de bu kapsamda değerlendirilebilir. Nevfel'in i'caz teorisi temelde Kur'an metninde yer alan kelimeler arasında sayısal bir tevafuk bulunduğu ve mucizevi tevafuku bozacak hiçbir istisnaya rastlanmadığı tezine dayanmaktadır. Bkz. Abdurrezzâk Nevfel, *el-İ'cāzu'l-'adedī li'l-ḳur'āni'l-kerīm*, Beyrut 1987, 7 vd.

[36] Mustafâ Muslim, *Mebāḥiṯ fī i'cāzi'l-ḳur'ān*, Cidde 1988, s. 35.

lar iddialarında dürüst iseler, o hâlde Kur'an'ın benzeri bir söz getirsinler" mealindeki 52. Tûr, 34. ayetle temellendirilmiştir. Zira, ayette geçen 'söz' kelimesi, bir ayet olabileceği gibi ayetten daha az bir harf ve kelime sayısına sahip bir ibare de olabilir. Binaenaleyh, mucizlik ayet ve sure ile mukayyet değildir.[37]

Buna karşın, Câhız, Kur'an'daki birkaç harf veya kelimenin muciz olmadığını savunmuştur. Çünkü insanların, günlük konuşma dilinde, *el-ḥamdu li'llāh* (Hamd Allah'a mahsustur), *ḥasbuna'llāh* (Allah bize kâfidir) vb. Kur'an'da yer alan bazı tabirleri çok doğal ve kolay bir şekilde telaffuz ettikleri bilinmektedir. Buna mukabil, insanların Kur'an'daki herhangi bir sureyi Allah'ın vahyettiği nazım ve tertibe göre formüle etmesi muhaldir. Dolayısıyla, Kur'an'ın muciz olan miktarı, harf, kelime ve ayet değil; uzun veya kısa ölçekli bir suredir.[38] Bu görüş, son dönem müfessirlerinden Tâhir b. Âşûr ile Mustafâ Muslim tarafından da benimsenmiştir.[39]

Diğer taraftan, İmam Eş'arî (ö. 324/935), uzun veya kısa bir sure ile sure ölçeğindeki herhangi bir Kur'an ifadesinin muciz olduğunu savunmuştur. Eğer bir ayetin sahip olduğu harf sayısı, bir surenin –buna Kevser suresi de dahildir– harf sayısına tekabül ediyorsa, mucizdir. Eş'arî'nin bu görüşünü nakleden Bâkıllânî, kısa surelerin veya kısa sure ölçeğindeki ayetlerin muciz olmadığı fikrini savunanları 'mülhit' ve 'zındık' olarak nitelemiştir.[40] Ancak, bir başka Eşari alim Fahruddîn er-Râzî, bu nitelemeye rağmen kısa surelerin fesahat yönünden muciz olmadıkları tezini savunmuştur. Râzî'nin savunusuna göre, tehaddi (meydan okuma) ayetlerinde zikri geçen *sure* kelimesi, nekre, yani belirsizdir. Bir ân için bu kelimenin tüm sureleri kapsadığı varsayılsa bile, tehaddi ayetlerinin kısa surelerden önce vahyedilmiş olma ihtimali daima göz önünde tutulmalıdır. Meseleye bu ihtimal dahilinde bakıldığında, 'sure' kelimesinin ancak tehaddiden önceki uzun sureleri kapsadığı söylenebilir. Kaldı ki, iki kişi arasındaki fesahat ve belâgat farkı, kısa sözde değil ancak uzun sözde ortaya çıkar. Az-çok edebî bir formasyona sahip bir kişi, herhâlde birkaç satır edebî içerikli bir yazı yazabilir. Yine seviyesi çok düşük bir şair, seçkin bir şairin birkaç beytine benzer bir şiir ortaya koyabilir. Hülasa, tehaddi ayetlerinde geçen 'sure' kelimesi, sadece uzun sureleri kapsar.[41]

[37] Muslim, *Mebāḥiṯ*, s. 35.
[38] Abdulkerîm el-Hatîb, *el-İ'câz fî dirâseti'ṣ-ṣâbıkîn*, Mısır 1974, s. 173.
[39] Aşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, I. 104; Muslim, *Mebāḥiṯ*, s. 35.
[40] Bkz. Bâkıllânî, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, s. 254-256.
[41] Râzî'nin bu görüşü için bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzı Üzerine*, Erzurum 2001, s. 103-104.

Kur'ani İ'cazın Mahalli veya Kayda Değer İ'caz Teorileri

Kur'an'daki i'cazın tahakkuk ettiği mahal de tartışmalıdır. Diğer bir deyişle, Kur'an'ın i'cazı metnin içinde mi dışında mı; eğer içindeyse, o takdirde lafızda mı, mânâda mı yoksa hem lafız hem mânâda mı olduğu sorusuna farklı cevaplar verilmiştir. Sözgelimi, Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), Kur'an'daki i'cazın muhatabın ruh ve zihin dünyası üzerinde yarattığı dönüştürücü etkide aranması gerektiği kanaatindedir. Mutezili Rummânî ise, Kur'an'daki i'caz vecihlerini yedi başlık altında toplamıştır: 1) Bütün koşulların sağlanmış olmasına rağmen Kur'an'a nazire yapılamaması, 2) tehaddi, 3) sarfe, 4) belâgat, 5) geleceğe yönelik sahih gaybi bildirimlerde bulunması, 6) alışılmışın tamamen dışında bir üslûba sahip olması ve 7) diğer bütün mucizelerle kıyas edilmesi.[42]

Bir başka Mutezili alim Kâdî Abdulcebbâr ise, i'cazın evvelemirde Kur'an'ın fesahatinde aranması gerektiği fikrinden hareketle şunları söylemiştir:

> Kelamdaki fesahat, tek tek harflerde ve kelimelerde ortaya çıkmaz. Bilakis o, [sözün en küçük birimleri olan harfler ve kelimelerin] belli bir yöntem çerçevesinde kompoze edilmesi (*ḍamm*) neticesinde tezahür eder. Bu kompozisyonun yanında sözdeki her kelimenin bir de sıfatının bulunması gerekir. Kelime bu sıfatta, bazen kelimelerin kompozisyonunu ifade eden muvadaa ile, bazen i'rab ile, bazen de mahal vasıtasıyla olabilir. Bu konuda dördüncü bir şık yoktur. Çünkü burada ya kelime, ya hareke ya da onun cümle içerisindeki yeri nazar-ı dikkate alınmaktadır ki her kelimede bu üç noktanın göz önünde bulundurulması zorunludur.[43]

Diğer taraftan Mutezili ve Sünni pek çok alime göre, Kur'an'ın özellikle gelecekte vuku bulacak olaylar hakkında bilgi vermesi de bir i'caz türüdür. Nitekim Kur'an'da, yakın gelecekte yapılacak bir savaşta Bizanslıların İranlıları yenilgiye uğratacakları, Kur'an'ın tahrif edilemeyeceği, Hz. Peygamber'in, düşmanlarına karşı korunacağı, Bedir savaşında Müslümanların galip geleceği, yine Müslümanların Mekke'yi fethedip Mescid-i Haram'a girecekleri önceden haber verilmiştir.[44] Ancak, tarihte ilk defa Nazzâm tarafından savunulan bu görüşe, her surede gaybi bildirim bulunmadığı gerekçesiyle itiraz edilmiştir. Hattâbî bu konuda şöyle demiştir: "Bu tür bildirimler Kur'an'ın tüm surelerinde mevcut değildir. Oysa Allah Kur'an'daki

[42] Rummânî, *en-Nuket*, s. 75.
[43] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XVI. 199.
[44] İlgili ayetlerin yorumu için bkz. Karaçam, *Sonsuz Mûcize Kur'an*, s. 441-460.

her surenin bizatihi mucize vasfını haiz olduğunu ve hiçbir insanın onun bir benzerini getiremeyeceğini beyan etmiştir."[45]

Esasen, i'cazın Kur'an'ın neresinde olduğu meselesi, temelde "Kur'an nedir?" sorusuna verilen farklı cevaplardan neşet etmektedir. İslam alimlerinin büyük çoğunluğuna göre Kur'an hem nazım hem mânâdan ibaret bir kelamdır. Hattâbî'nin ifadesine göre, bir kelam, ancak mânâyı taşıyan lafız, lafızla kaim bir mânâ ve bu ikisini birbirine bağlayan nazımdan oluşur.[46] Bu görüş, özellikle Sünni gelenekte yaygın ve yerleşik bir kabule mazhar olmuş ve dolayısıyla nazım (söz dizimi) Kur'an'ın asli bir unsuru olarak telakki edilmiştir.

Bu bağlamda, Suyûtî gibi bazı alimler Kur'an'ın i'cazının sonsuz olduğunu söylemiş olsalar da, İslami gelenekte temelde iki i'caz teorisi ön plana çıkmıştır. Bunlardan ilki, Mutezili Nazzâm'a nisbet edilen sarfe teorisi, diğeri ise daha ziyade Sünni alimler tarafından benimsenen dil ve üslûp merkezli i'caz teorisidir. Ancak, Kur'an'ın i'cazını, dil ve üslûp özelliğinde veya daha teknik bir tabirle fesahat ve belâgatta arayanlar, bu iki kavramın delaleti üzerinde anlaşamamışlardır.

Sarfe Teorisi

Literatürde Kur'an'a nazire yapmaya yönelik gayretlere ilahi irade tarafından engel olunması (*ṣarfu'l-himem 'ani'l-mu'āraḍa*)[47] şeklinde tanımlanan sarfe teorisi, klasik kaynaklarda genellikle Mutezili Nazzâm'a (ö. 231/845) isnad edilmiştir.[48] Bu isnadların birinde Nazzâm'ın şöyle dediği kaydedilmiştir:

> Allah Teâlâ, Kur'an'ı nübüvvetin bir kanıtı olması için indirmedi. Bilakis Kur'an, hükümleri beyan cihetinden diğer semavi kitaplar gibidir. Bununla birlikte, Araplar onun bir benzerini ortaya koyamadılar. Çünkü Allah onları bu işi yapmaktan alıkoydu.[49]

Nazzâm'ın çağdaşı Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 226/840) ve Abbâd b. Suleymân'ın yanı sıra, Ebû İshâk el-İsferâyinî (ö. 408/1017), İbnu'l-Murtezâ (ö. 436/1044) ve İbn Hazm (ö. 456/1063) ile İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Rummânî (ö. 386/996), *en-Nuket ve'l-'uyūn* adlı tefsiriyle tanınan Mâverdî (ö. 450/1058) ve hatta er-Râğıb el-İsfehânî (ö. 503/1109) gibi muhtelif mezheplere

[45] Hattâbî, *Beyānu i'cāzi'l-ḳur'ān*, s. 24. Benzer bir eleştiri için bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnī*, XVI. 20.

[46] Hattâbî, *Beyānu i'cāzi'l-ḳur'ān*, s. 27.

[47] Rummânî, *en-Nuket*, s. 110; Hattâbî, *Beyānu i'cāzi'l-ḳur'ān*, s. 22.

[48] Şehristânî, 'Murdâr' lakabıyla anılan ve Bişr b. el-Merîsî'nin öğrencisi olan Ebû Mûsâ Îsâ b. Sabîh'in de "İnsanlar da pekâlâ fesahat, belâgat ve nazım yönünden Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyma gücüne sahiptirler." şeklinde bir görüşü savunduğunu belirtmiştir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I. 60.

[49] Mahlûf, *el-Bāḳıllānī*, s. 36.

mensup çok sayıda İslam alimi tarafından da belli ölçülerde kabul gören bu teoriye göre, Allah, ilahi kudretiyle Arapları Kur'an'a muaraza etmekten alıkoymuş; onların edebî güç ve kabiliyetlerini işlevsiz kılmıştır. Eğer Allah'ın bu müdahalesi olmasaydı, vahyin nüzûlüne tanıklık eden Arap edipler Kur'an'ın bir benzerini, hatta ondan daha güzelini ortaya koyabilirlerdi. İşte bu ilahi iradenin dışarıdan müdahalesiyle, Kur'an, önceki peygamberlere verilen hissî mucizeler gibi bir mucize olmuştur.[50]

Allah'ın, 'sarfe' diye isimlendirilen dış müdahalesinin nasıllığı konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bir telakkiye göre, Araplar Kur'an'ın bir benzerini getirmeye muktedir olmalarına rağmen Allah'ın meydan okumaları karşısında umursamaz bir tavır takınmışlardır. Bu umursamaz tavrın sebebi, onların Kur'an'ın eşsiz fesahat ve belâgatı karşısındaki acziyetleri değil, Allah'ın haricî müdahalesidir. İkinci bir telakkiye göre, Allah Arapların Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyacak bilgi birikimlerini yok etmiştir.[51]

Sarfe teorisini savunanlar, bu teoriyi temellendirmek için bir dizi akli istidlalde bulunmuştur. Sarfecilere göre, sözgelimi, mucizeyi yaratanın Allah olduğu bilinmediği takdirde Kur'an'ın nazım ve fesahatinin nübüvveti tasdik ettiği söylenemez. Kaldı ki, kelamdaki fesahat ve nazım, insanoğlunun kapasitesini aşan şeyler değildir. İnsanların yanı sıra, cinler ve melekler de pekâlâ fasih sözler söyleyebilirler. Nitekim, bizzat Hz. Peygamber Kur'an'ın kendisine melek tarafından tebliğ edildiğini bildirmiştir. Şu hâlde, Kur'an'ın i'cazının fesahat ve nazımda olduğunu söylemek şaibelidir. Oysa sarfede şaibe söz konusu değildir. Çünkü Kur'an'a nazire yapma bilgisini veren de alan da bizzat Allah'tır. Ayrıca, fesahat ve belâgat konusunda uzman olan Arapların Kur'an'daki surelerde yer alan kelimeler ile, *el-ḥamdu li'llāh* ve *rabbu'l-ʿālemīn* gibi bazı terkiplerle konuşmaya muktedir oldukları müsellemdir. Buna muktedir olan insanlar pekâlâ bir ayet veya surenin benzerini ortaya koyabilirler.

Diğer taraftan Kur'an'ın toplanıp derlendiği sırada bir veya iki ayet getiren sahabinin âdil olup olmadığı tahkik edilmiş ve sahabinin âdil olduğu sübut bulduğu takdirde getirdiği ayet kabul edilmiş; aksi hâlde kendisinden delil ve şahit istenmiştir. Şayet Kur'an'ı derleme işini üstlenen sahabilerin sözleriyle Kur'an ayetleri arasında fesahat bakımından çok belirgin bir fark olsaydı, âdil olup olmadığı tahkik edilen kişiden delil ve şahit istemeye gerek kalmazdı. Yine Abdullâh İbn Mes'ûd, Fâtiha, Felâk ve Nâs surele-

[50] Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâğatı*, s. 114-115.
[51] Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâğatı*, s. 117-119.

rinin Kur'an'dan olup olmadığı konusunda şüpheye düşmüştür. Şayet Arapların sözleriyle Kur'an'ın üslûbu arasında çok bariz bir fark olsaydı, İbn Mes'ûd kesinlikle böyle bir şüpheye düşmezdi.[52]

Kanaatimizce, Allah'ın, Kur'an'ı inkâr eden insanların muarazada bulunma istidat ve kabiliyetini işlevsiz kılıp, ardından onlara meydan okuduğunu kabul etmek, pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu durumda, kendilerine meydan okunan insanların tabir caizse elleri kolları bağlanmıştır. Bu itibarla, ilahi kudretin Kur'an'a nazire yapma istidatlarını tamamıyla işlevsiz kıldığı insanları muhatap alıp "eğer iddianızda dürüst iseniz Kur'an'ın bir benzerini getirin" diye meydan okuduğunu söylemek, çok anlamlı değildir. Dolayısıyla, Kur'an'ın i'cazının sarfe yoluyla gerçekleştiğini söylemek de son derece tutarsızdır.

Ancak, burada şunu da belirtmek gerekir ki, Mutezilenin, özellikle de Nazzâm'ın muhalifleri, onun, i'cazı, Kur'an'ın geçmiş olayları haber vermesi ve gelecekte olacakları önceden bildirmesiyle irtibatlandırdığını genellikle görmezden gelirler. Onların bu şekilde davranmalarının sebebi, Nazzâm ve ekolünün Kur'an'ın i'cazını reddettiğine ilişkin ön kabulleridir. Hâlbuki sarfe teorisinde mutlak anlamda bir i'caz inkârı söz konusu değildir. Zira, sarfe kavramı tahlil edildiğinde, Nazzâm'ın, mucizeyi Kur'an metninin dışında gerçekleşen ve Kur'an'ın mütekellimi olan Allah'ın sıfatlarından biriyle bağlantılı bir şey olarak gördüğü anlaşılır. Bu mesele, Mutezilenin ısrarla altını çizdiği tevhid ilkesi bağlamında değerlendirildiği takdirde, Allah'ın fiilî sıfatlarından biri olan hâdis kelamı şeklinde özetlenebilecek olan Mutezili Kur'an tasavvurunun, ilahi kelamla beşerî kelam arasında bir ayırıma yol açmasının doğal olduğu görülür. Bununla birlikte, Mutezilenin kelamın bizatihi kendisine ilişkin tasavvuru, söz konusu ayırımı bizzat kelam açısından değil, kelam sahipleri açısından öngörmektedir. Bundan dolayı, i'caz meselesinin 'adl' (fiiller) alanından 'tevhid' alanına taşınması ve ilahi sıfatların her açıdan beşerî sıfatlardan tefrik edilmesi kaçınılmazdır. Beşer kudreti, Allah'ın kudretine üstün gelemediğinden ve ona karşı durmaya güç yetiremediğinden, Kur'an'ın, Araplara kendisinin bir benzerini getirmelerine ilişkin meydan okumasında işaret ettiği 'acziyet', ilahi kudretin, Arapları meydan okumayı kabulden ve Kur'an'ın benzerini getirme uğraşısından menetmeye yönelik müdahalesinden kaynaklanan bir acziyettir. Binaenaleyh, sarfe teorisinde mutlak mânâda i'cazın inkârı söz konusu değildir.[53]

[52] Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâğatı*, s. 120-121.

[53] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Kelamın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, s. 181-183.

Özetle, Mutezile, Kur'an'ı, beşerî idrakle irtibatlandırma ve vahyi, insanın açıklama ve tahlil etme düzeyine yaklaştırma yönünde çaba harcamıştır. Şayet onlar, i'cazın Kur'an metninin dilsel yapısında mevcut olduğunu kabul etselerdi, bu kabul, vahyin, –dilsel bir metin olması hasebiyle– insan kapasitesini aşmasına, dolayısıyla, muğlak, anlaşılamaz ve çözümlenemez bir metne dönüşmesine yol açabilirdi.[54]

Dil ve Üslûp Merkezli İ'caz Teorisi

Bu teori, temelde Kur'an'ın dil ve üslûp yönünden benzeri meydana getirilemeyecek bir kitap olduğu tezine dayanır. Zira, Kur'an'da Arap dili ve edebiyatındaki tüm anlatım sanatları en üst düzeyde kullanılmış, aynı konular çok farklı üslûplarla işlenmiş, dil kusurlarından tamamen arınmış, ilginç bir telif tarzı ortaya konmuş, mânâlar kulağa hoş gelen lafızlarla ifade edilmiş, konu farklılıklarına rağmen edebî üstünlük vasfı daima korunmuştur. Sünni düşüncede çok geniş ölçekli bir kabul gören bu i'caz teorisinin en hararetli savunucularından biri ünlü Eşari kelamcı Bâkıllânî'dir. O, *İ'cāzu'l-ḳur'ān* adlı eserinde ısrarla Kur'an'ın i'cazının, metinde saklı olduğunu, dolayısıyla bunun, Arapları, benzerini getirmekten alıkoymaya yönelik haricî müdahaleden kaynaklanan bir i'caz olmadığı tezini ispatlamaya çalışmıştır. Bâkıllânî, her ne kadar geçmiş ve geleceğe ait olayların bildirimini Kur'an'ın i'caz yönlerinden biri olarak görse de, son kertede i'cazın gaybi bildirime indirgenmesine yanaşmamıştır. Zira i'caz, metin dışı bir mucizeye bağlı veya gayba müteallik olsaydı, o takdirde Kur'an ile Tevrat ve İncil gibi diğer semavi kitaplar arasında hiçbir fark bulunmazdı. Oysa Tevrat, İncil ve diğer vahiy metinleri her ne kadar gaybi haberler içerme hususunda Kur'an gibi mucize olsalar da, sonuçta hiçbiri nazım ve telif yönünden muciz değildir. Çünkü Allah Kur'an'ı nitelediği vasıflarla bu kitapları nitelememiştir.[55]

Kur'an'ın i'cazı onun söz diziminde (*naẓm*) ve metinsel armonisinde (*te'līf*) olduğuna göre, bu noktada, onu diğer metinlerden farklı kılan bu nazım veya te'lifin ne olduğu sorusunu yanıtlamak gerekir. Bu bağlamda Bâkıllânî, iki yönden Kur'an ile diğer metinleri tefrik etmektedir: Bunlardan ilki, edebî tarzdır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an, bildik nesir ölçülerine uymadığı gibi, şiir kalıplarına da uymaz. Dahası, Kur'an'ın nazmında, Arapların bilinen bütün ifade biçimlerinden farklı bir düzen ve sistem vardır.[56]

[54] Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 185.
[55] Bâkıllânî, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, s. 30.
[56] Bâkıllânî, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, s. 51-52.

Kur'an'ı diğer metinlerden farklı kılan diğer özellik ise, hacim ve uzunluktur. Kur'an, İslam öncesi Arap edebiyatında hiçbir benzeri bulunmayan bir uzunluğa sahiptir. Bâkıllânî'ye göre Arapların hem Kur'an gibi oldukça uzun hem de onun gibi son derece fasih, beliğ ve iç bütünlüklü bir edebî ürünleri yoktur. Meşhur Arap edip ve şairlerine isnad edilen birkaç kelimelik sözler ve kasideler ise, tutarsızlık ve tekellüf gibi illetlerle malüldür. Oysa Kur'an, oldukça uzun ve hacimli olmasına rağmen fesahat ve nazım yönünden mükemmel bir armoniye sahiptir.[57]

Sonuç olarak, Bâkıllânî, ezelî bir kelam olarak kabul ettiği Kur'an'ın i'caz vecihlerini nazım ve telife hasretmiş ve bu konuda sık sık, "Hele şu ayete bir bak! Bu ne muhteşem bir nazım, ne kadar eşsiz bir belâgat... Ya şu kelimeler! Her biri kibrît-i ahmerden daha değerli ve üstün değil mi?"[58] türüden hiçbir bilgi değeri içermeyen sözler söylemiştir.

Nazım Teorisi

Literatürdeki verilerden anlaşıldığı kadarıyla, Arap dili ve edebiyatına ilişkin kuralların bütün gereklerine uyarak kelimeleri bir araya getirmek anlamına gelen nazım (söz dizimi), aslında Mutezili alimlerin sıkça kullandıkları 'fesahat' teriminin Sünni-Eşari terminolojideki karşılığıdır.[59] Bununla birlikte, nazım teorisinin temelleri, Câhız ve Kâdî Abdulcebbâr gibi Mutezili alimler tarafından atılmıştır. Gerçi Ferrâ' da *Me'ânî'l-ḳur'ān*'da dolaylı olarak sarfeye karşı çıkmış ve bu bağlamda i'cazın Kur'an'ın fesahatinde ve fâsılalardaki müzikal uyumda olduğunu zımnen ifade etmiştir. Ancak, Câhız, daha önce de ifade edildiği üzere, i'cazın Kur'an'ın nazım ve telifinde olduğunu savunmak maksadıyla müstakil bir eser kaleme almak suretiyle, bir anlamda nazım teorisini tebcil etmiştir.[60] Diğer taraftan, Kâdî Abdulcebbâr, fasih (kusursuz) bir sözün, harflerden oluşan kelimelerin özel bir tarzda, yani temelde kelimenin kendisini, harekesini (*i'rāb*) ve söz içindeki mahallini dikkate alan bir sistem dahilinde formüle edilmesiyle ortaya çıktığını söyleyerek nazmı müstakil bir teori hâline getiren Abdulkâhir el-Curcânî'ye (ö. 471/1078-79) zemin hazırlamıştır. Hatta denebilir ki Curcânî, kendisine isnad edilen nazım teorisinde, selefinin

[57] Bâkıllânî, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, s. 56.
[58] Bâkıllânî, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, 175 vd.
[59] Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Cürcânî, Abdülkâhir", *DİA*, İstanbul 1988, I. 247.
[60] Mahlûf, *el-Bāḳıllānī*, s. 37.

fasih kelamla ilgili görüşlerini şerh ve analiz edip örneklerle zenginleştirmenin ötesinde çok fazla bir şey yapmamıştır.[61]

Curcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâ'ilu'l-i'câz* adlı eserinde ortaya koyduğu nazım teorisine göre, Kur'an'ın i'cazının tek tek kelimelerde, hatta harf ve seslerde değil, terkipte yani cümle tekniğinde aranması gerekir. Kelimelerde i'caz aranmaz; çünkü Kur'an'ın nüzûlünden önce Araplar arasında kullanılmakta olan kelimelerin hemen hepsi Kur'an'da da mevcuttur. Gerçi Kur'an'da kakofonik, yani telaffuzu zor (*mutenâfir*) kelimeler oldukça fazladır. Ancak, bu durum, i'cazı pekiştiren bir unsur olmakla birlikte, yeterli değildir. Aksi hâlde kolayca telaffuz edilebilen her kelimenin fasih sayılması gerekir. İ'caz, müzikal uyumda da aranamaz. Ayrıca veznin de fesahat ve belâgatta payı yoktur. Eğer aksi olsaydı, vezinleri aynı olan iki kasideyi diğer edebî özelliklerini söz konusu etmeden aynı ölçüde beliğ saymak gerekirdi. İ'caz, ayetler arasındaki fâsılalarda da aranamaz. Çünkü, ustalıklı bir şekilde kafiyeli söz söyleyenler fâsıla uyumunu da pekâlâ becerebilirler. İ'caz, muhtelif ayetlerde görülen istiare, mecaz ve kinaye gibi edebî sanatlarla da ortaya konamaz. Aksi takdirde, bu tür edebî sanatların yer almadığı ayetlerde i'caz bulunmadığı iddia edilmiş olur. Hülasa, Kur'an'ın gerçek i'cazı, onun haiz olduğu belâgat ve fesahattan kaynaklanmakta; bu fesahat ise, onun nazil olduğu gibi aynen muhafaza edilen nazmında; diğer bir deyişle, Arap dili ve edebiyatındaki kurallara mutabık söz dizimindedir.[62]

Anlaşılan o ki, Curcânî, bu teoriyi geliştirirken temel referans çerçevesi olarak nahiv ve nahiv usûlünü almıştır. Curcânî'ye göre, nazım; isim, fiil ve harf olmak üzere üç versiyonu bulunan kelimelerin birbiriyle bağlanmasıdır. Ancak, salt ismin isme, ismin fiile, harfin isim ve fiile bağlanması, belâgat ve i'caz oluşturmaz. Bilakis bunların özel bir tarzda birbirine bağlanması; diğer bir deyişle, lafızların konuşma esnasında birbiri ardınca gelmesi değil, anlam yönünden ahenkli bir bütün oluşturması gerekir.[63]

Curcânî'nin nazım eksenli i'caz teorisi, belli ölçüde er-Râğıb el-İsfehânî (ö. 503/1109) tarafından da benimsenmiştir. İsfehânî'ye göre "Kur'an'daki i'cazın iki boyutu vardır. Bunlardan ilki, Kur'an'ın bizzat kendisiyle ilgilidir. İkincisi ise, insanların ona muaraza et-

[61] Câbirî, *Bunye*, s. 81.

[62] Ebû Bekr Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ'ilu'l-i'câz*, nşr. M. Muhammed Şâkir, Kahire 1984, s. 385-476. Curcânî'nin yukarıda özetlenen nazım teorisiyle ilgili görüşleri için bkz. Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâğatı*, s. 158-159; a. mlf., "Cürcânî", *DİA*, I. 247-248.

[63] Bkz. Curcânî, *Delâ'ilu'l-i'câz*, I. 27-28.

mekten alıkonulmasıdır (sarfe). İ'cazın ilk boyutu ya Kur'an'ın fesahati ve belâgatı ya da mânâsıyla ilintilidir. Ancak, Kur'an'ın fesahat ve belâgatına taalluk eden i'caz, onun lafız ve mânâdan ibaret olan unsuruyla ilgili değildir. Çünkü Kur'an'ın lafızları, [aynı zamanda] Arapların lafızlarıdır. Nitekim Allah, "Arapça bir Kur'an olarak..." (12. Yûsuf, 2) ve "Arap diliyle..." (26. Şu'arâ', 195) buyurmuştur. Kur'an'ın i'cazı, onun mânâ ve muhtevasında da değildir. Çünkü bu mânâ ve muhtevanın pek çoğu, "Muhakkak ki, bu Kur'an, öncekilerin kitaplarında da vardır" (26. Şu'arâ', 196) mealindeki ayette de ifade edildiği üzere, daha önceki [semavi] kitaplarda (kütüb-i mütekaddime) mevcuttur. Binaenaleyh, Kur'an'ın i'cazı, ilahi bilgiler, mebde' ve meadın beyanı ve gaybi bildirimlerde bulunmakla da ilgili değildir. [Esasen] Kur'an'ın i'cazı, salt Kur'an olması hasebiyle bizzat kendisine raci olan bir şey de değildir. Çünkü, [yukarıda zikri geçen konularla ilgili bilgiler] daha önceden herhangi bir öğretme ve öğrenme olmaksızın hâsıl olmuştur. Öyle ki, gaybi bildirimde bulunmak, ister bu söz dizimiyle (nazım) ister daha başka bir nazımla, ister Arapça ile ister başka bir dille, ister ibare ile ister işaret ile formüle edilsin, sonuçta değişen bir şey olmaz. [Yani gaybdan haber vermek, her hâlükârda gaybdan haber vermektir]."[64]

er-Râğıb el-İsfehânî, "Öyleyse Kur'an'ın i'cazı nerede tahakkuk eder?" diye merak edenlerin merakını gidermek için sözlerine şöyle devam eder:

> Şu hâlde, Kur'an'ın kendine özgü söz dizimi (nazım), onun suretidir. Lafız ve mânâ ise onun unsurudur. Suretlerin değişmesiyle, bir şeyin hükmü ve ismi de değişir; ancak, unsurunda herhangi bir değişiklik söz konusu olmaz. Örneğin, küpe, yüzük ve bilezik gibi zinet eşyalarının suretlerinin değişmesiyle isimleri değişir; ancak, bunların altın, gümüş ve demir gibi asli unsurlarında herhangi bir değişiklik gerçekleşmez. Altından, gümüşten ve demirden yapılan bir yüzüğe, her ne kadar unsur farklı olsa da yine yüzük adı verilir. Buna karşın, altından yapılmış bir yüzük, küpe ve bileziğin suretlerindeki değişime koşut olarak, unsur aynı olsa bile isimleri de değişir. İşte bütün bu ifadelerden ortaya çıkan sonuç şudur: Kur'an'a özgü i'caz, yine onun kendine özgü nazmına müteallıktır.[65]

Sonuç

Kur'an'ın gerek fesahat ve belâgat, gerek dil ve üslûp, gerekse söz dizimi (nazım) bakımından muciz bir kitap olduğunu savunan an-

[64] Suyûtî, *Mu'teraku'l-'akrân*, I. 5.
[65] Suyûtî, *Mu'teraku'l-'akrân*, I. 5.

layışlara hak vermekle birlikte, bütün bu i'caz türlerinin işlevsellik ve evrensellik noktasında tartışmaya açık olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce, özellikle ahlaki ilkeler açısından insanları etkileyip dönüştürmek gibi işlevsel öğretiler içeren Kur'an'ın i'cazı fesahat, belâgat veya nazımdan öte, ümmi bir peygamberin dilinden şifahi olarak tebliğ ve tebyin edilen bir mesajın yirmi üç yıl gibi kısa bir zaman dilimi içerisinde gerek kişisel gerekse toplumsal düzeyde gerçekleştirmiş olduğu tevhid merkezli radikal dönüşüm veya devrimde aranmalıdır. Bunu başka bir şekilde ifade etmek gerekirse,

> son peygamber Hz. Muhammed'e Allah katından indirilip kıyamete kadar bütün insanları yüce yaratıcının buyruklarına uymaya çağıran ve nübüvvetinin en büyük kanıtını teşkil eden Kur'an'ın alimlerce belirlenen i'caz türlerinden her birinin dikkate değer tarafları bulunmakla birlikte, bunlardan dil ve muhteva üstünlüğünü vurgulayan i'caz yönlerinin her asırda öne çıktığı, zamanımızda da i'caz çalışmalarının merkezinde bu hususların yer aldığı görülmektedir. Bunların dışında kalan i'caz yönlerini dikkate alarak Kur'an'ın ilahi bir kitap olduğuna inanan değişik milletlere ve zümrelere mensup kişilerin bulunması da mümkündür. Zira, insanların akıl yürütme yeteneği, bilgi, kültür, duygu ve düşünceleri farklıdır. Gerçi dinde aslolan inanmaktır. Fakat imanla bâtıl inancı ayırt edebilmek için doğru bilgilere ulaşmak mutlaka gereklidir. Bu sebeple, Kur'an'ın her çağda öne çıkan i'caz yönünün iman ve hidayetle bağlantılı olan bilgileri insanlara sunmasında aranması daha isabetli görünmektedir. Nitekim Kur'an, insanları akıl ve duyu verileriyle uyuşan bilgiler edinmeye ve üretmeye çağırmakta, bu bilgilerin hak ve hidayet çizgisine ulaşmaya yardım edeceğini, fakat tek başına yeterli olmayacağını belirtmektedir. Kur'an-ı Kerim'in kişilerde ve toplumlarda en büyük hidayet inkılabını gerçekleştirmesi, onun i'cazının hidayete ilişkin bilgileri ve etkileri ihtiva etmesinde aranmalıdır.[66]

Bu bağlamda Hattâbî'nin, konuyla ilgilenlerden çok az kişinin farkına vardığı bir i'caz türü şeklinde nitelediği, Kur'an'ın kalpler ve gönüller üzerindeki inkâr edilemeyen psikolojik etkisini de anmak gerekir. Zira Kur'an, sahip olduğu bu özelliği sebebiyledir ki, Hz. Peygamber'i ortadan kaldırmaya niyetlenen Hz. Ömer gibi nice düşmanlarının Müslüman olmasını sağlamıştır.[67]

[66] Yavuz, "İ'cāzu'l-kur'ān", *DİA*, XXI. 406.
[67] Hattâbî, *Beyānu i'cāzi'l-kur'ān*, s. 70.

GENEL DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Kur'an, her gün her saat yeni bir hâdiseye sahne olan yirmi üç yıllık bir zaman dilimi içerisinde, son derece dinamik bir olgusal bağlamda, ihtiyaç hâsıl oldukça, parça parça (*tencîmen*) vahyedilmiş ve ilk muhataplara şifahi olarak aktarılmış bir hitaptır. Binaenaleyh, Kur'an, kesinlikle çağdaş insanın okuma alışkanlıkları göz önünde tutularak telif edilmiş bir kitap değildir. Oysa bugün önümüzde iki kapak arasında yazılı bir metin olarak duran Kur'an'da çok sayıda tekrar vardır. Kuşkusuz, tekrar, yazınsal metin düzeyinde kusur sayılabilecek bir üslûp ve ifade tarzıdır. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an'ı hem yazınsal bir metin gibi okumak hem de onda hiçbir tekrar bulunmadığını veya olsa bile bunun eşsiz bir fesahat güzelliği olduğunu iddia etmek, çok anlamlı değildir.

Kur'an, bilerek veya bilmeyerek, masa başında telif edilmiş ve metinsel dokusu müstakbel okurlarının beğenileri göz önüna alınarak biçimlendirilmiş bir kitap olarak okunduğu sürece, muhtelif sure ve ayetlerdeki tekrar olgusunu inkâr etmek olanaksızdır. Buna mukabil, anlama ve yorumlamaya matuf Kur'an okumalarında, vahyin inişine sahne olan nüzûl ortamı metin dışı hâl karinelerinin ışığında yeniden kurgulandığı takdirde, öteden beri tartışma konusu olan ifadelerin, kesinlikle bilinen türden bir tekrar olmadıkları açıkça fark edilir. Kuşkusuz, nüzûl ortamını yeniden kurgulamak, diğer bir deyişle, Kur'an'daki tüm ayetlerin ne zaman, nerede, niçin ve kim(ler) için nazil olduğunu tespit etmek, söylenildiği kadar kolay bir iş değildir. Bununla birlikte, genelde Kur'an'ı sağlıklı şekilde okuma ve anlamanın, özelde ise tekrar tartışmasına konu olan ayetleri anlamlandırmanın –en azından şimdilik– bundan daha tekin bir yolu ve yöntemi yoktur.

Müfessirler, lahn bulunduğu ileri sürülen ayetlerde tartışma konusu yapılan kelimeleri gramatik açıdan bir şekilde izah etmişlerdir. Mevcut izahlardan bazıları tartışmaya açık olmakla birlikte, problemi nahiv kuralları çerçevesinde çözüme kavuşturmak pekâlâ mümkündür. Kaldı ki, lahne konu olan kelime ve terkiplerin, gerek Arapların dilsel örflerinde gerekse bu dilin fesahat ve belâ-

gatında mutlak surette bir karşılığı vardır. Konuyla ilgili rivayetlere gelince; bu rivayetlerin önemli bir kısmı, gerek sübut gerekse delalet açısından birtakım illetlerle malüldür. Bununla birlikte, Buhârî ve Muslim'in sıhhat şartlarına uygun olduğu belirtilen Hz. Âişe'den gelen rivayete itibar edildiği takdirde, Kur'an'ın birkaç ayetinde genel gramer kurallarına aykırı şekilde yazılmış bazı kelimelerin bulunduğu söylenebilir. Ancak, söz konusu ibarelerde tartışma konusu olan kelimeler, gerçekte Arap dilinde işlek olmayan (şâz) kurala göre yazılmıştır. Bu kelimeler, en kötü ihtimalle, yanlış yazılmış olsa dahi, son kertede hiçbiri anlamı bozacak bir keyfiyete sahip değildir.

Kur'an'da Arapça dışında yabancı kökenli kelime bulunup bulunmadığı tartışması, tarihsel köken itibarıyla *ḫalḳu'l-ḳur'ān* meselesiyle ilintilidir. Bu konu ilk defa Şâfi'î tarafından tartışmaya açılmıştır. Sahabe ve tâbiîn alimleri başta olmak üzere meseleye dil düzeyinde yaklaşan birçok alim, Kur'an'da birtakım muarreb (Arapçalaşmış) kelimelerin bulunmasının yadsınamayacağını ifade etmelerine rağmen, Şâfi'î, ısrarla bunun aksini savunmuştur. Şâfi'î bu savunusuyla, yaşadığı dönemde siyasal otorite tarafından empoze edilen Kur'an'ın mahluk olduğu düşüncesinin mağdurları durumundaki ehl-i hadise –ki her ne kadar Mihne'ye maruz kalmamış olsa bile, kendisi de aynı zümreden yana tavır koymuştur– destek vermeyi amaçlamıştır. Ne var ki, bu destek, sonuç itibarıyla Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere, selef alimlerinin büyük çoğunluğunun savunduğu 'lafzı ve mânâsıyla kadîm Kur'an' anlayışının güçlenmesine ve dolayısıyla Haşeviye fanatizminin sesinin zaman içerisinde daha da yükselmesine katkı sağlamıştır.

Kur'an'da seci tartışmasına gelince; Kur'an'da mânâya olduğu kadar sözün lafzi yönüne de önem verilmiştir. Çünkü bu, onun üslûbunun bir parçasıdır. Üslûp ise, Kur'an'ın, muhatabı iyilik ve hayra sevk etme hedefine ulaşmasında son derece önemli bir işleve sahiptir. Binaenaleyh, Kur'an'ın, muhatabı iyiliğe sevk maksadına ulaştıracak her türlü aracı kullanması, bir bakıma zorunludur. Bu bağlamda, seci, retorik açısından ihmal edilmesi mümkün olmayan çok önemli bir araçtır.

Mecaz ise, dilsel açıdan inkâr edilmesi mümkün olmayan bir olgudur. Bu olgunun İslam'ın ilk asırlarında bizzat 'mecaz' kelimesiyle ifade edilmemiş olması, bu gerçeği değiştirmez. Nitekim, İslam alimlerinin kahir ekseriyeti de, gerek Arap dilinde gerekse Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmiştir. Buna karşın özellikle

İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnu'l-Kayyım'ın mecazı reddetmeleri, dilsel ve bilimsel bir temele dayanmaktan çok, siyasi ve ideolojik mülahazalara mebnidir. Kaldı ki, bu iki alimin kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla ileri sürdükleri argümanların tümü, tartışmaya açıktır. Hele Sîbeveyh ve Ferrâ' gibi meşhur dilcilerin 'mecaz' kelimesini kullanmadıkları iddiası, çok ciddi bir bilgi yanlışı içermektedir. Bu yanlışın arkasında kasıt bulunup bulunmadığını bilmiyoruz. Ancak, adı geçen iki dilcinin *ittisā'*, *tevessu'* ve *tecevvuz* gibi kelimeleri belâgattaki *mecāz* terimiyle aynı anlamda kullandıklarından eminiz.

Kur'an'ın gerek fesahat ve belâgat, gerek dil ve üslûp, gerekse söz dizimi (nazım) bakımından muciz bir kitap olduğunu savunan anlayışlara hak vermekle birlikte, bütün bu i'caz türlerinin işlevsellik ve evrensellik noktasında tartışmaya açık olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce, özellikle ahlaki ilkeler açısından insanları etkileyip dönüştürmek gibi işlevsel öğretiler içeren Kur'an'ın i'cazı, fesahat, belâgat veya nazımdan ziyade, ümmi bir peygamberin dilinden şifahi olarak tebliğ ve tebyin edilen bir mesajın, yirmi üç yıl gibi kısa bir zaman dilimi içerisinde gerek kişisel gerekse toplumsal düzeyde gerçekleştirmiş olduğu tevhid merkezli dönüşümde aranmalıdır.

KAYNAKÇA

Accâc el-Hatîb, Muhammed, *es-Sunne ḳable't-tedvîn*, Kahire 1988.

Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed, *Keşfu'l-ḫafâ*, Beyrut 1351.

Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, Haz. Turgut Karabey, Mehmet Atalay, Ankara 2000.

Ahmed Halîl, Seyyid, *Neş'etu't-tefsîr fî'l-kutubi'l-mukaddese ve'l-ḳur'ân*, İskenderiye 1954.

Akdemir, Hikmet, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", *HÜİFD* IV (1998).

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara 1998.

Âlûsî, Ebû'l-Me'âlî Malımûd Şukrî b. Abdillâh b. Mahmûd, *Bulūğu'l-ereb fî ma'rifeti aḥvâli'l-'arab*, Bağdat 1314.

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd, *Rūḥu'l-me'ânî fî tefsîri'l-ḳur'âni'l-'aẓîm ve's-seb'i'l-meṯânî*, Beyrut 1985.

Âmidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Alî, *el-İḥkām fî uṣûli'l-aḥkām*, Beyrut 1996.

Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305.

Ateş, Ahmed, "Seci", *İA*, İstanbul 1993.

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1988.

Aydüz, Davut, "Kur'an-ı Kerim'in Gramer Yapısına Bir Bakış", *Kur'an ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, YÜİF 17-18 Mayıs 2001.

Bâkıllânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *İ'cāzu'l-ḳur'ān*, Beyrut 1988.

Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-tenzîl*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Suvâr, Beyrut 1995.

Berki, Ali Himmet, *Açıklamalı Mecelle*, İstanbul 1985.

Beyhakî, Ebû Bekr, Muhammed b. Huseyn, *Menâkıbu'ş-Şâfi'î*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire t.y.

Beyzâvî, Nâsıruddîn Abdullâh b. Ömer, *Minhācu'l-vuṣûl ilā 'ilmi'l-uṣûl*, Kahire 1326.

Bilgegil, M. Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989.

Bint Şâti', Âişe Abdurrahmân, *el-İ'cāzu'l-beyānî li'l-ḳur'ân*, Kahire 1984.

Birışık, Abdülhamit, "İ'râbu'l-Kur'ân", *DİA*, İstanbul 2000.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, İstanbul 1992.

Burton, John, *The Collection of the Qur'an*, Cambridge 1977.

_____, "Linguistic Errors in The Qur'an", *Journal of Semitic Studies* (XXXIII/2- Autumm 1988).

Câbirî, Muhammed Âbid, *Tekvînu'l-'aḳli'l-'arabî*, Beyrut 1991.

_____, *Bunyetu'l-'aḳli'l-'arabî*, Beyrut 1991.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Beyrut 1968 – Beyrut t.y.

Carlyle, Thomas, *On Heroes*, London 1935.
Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983
Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Ṭabaḳātu fuḥûli'ş-şu'arā*, Kahire t.y.
Cündioğlu, Dücane, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an*, İstanbul 1997.
Curcânî, Alî b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1995.
Curcânî, Abdulkâhir, *Delâ'ilu'l-i'cāz*, nşr. M. Muhammed Şâkir, Kahire 1984.
Çağıl, Necdet, "Klasik Anlayışla Bilimsel Bulguların Kesiştiği Noktada Kur'an Nazmı", *Ekev Akademi Dergisi*, VI (Bahar 2002), sayı: 11.
Çetin, Abdurrahman - Topuzoğlu, T. Rüştü, "Fâsıla", *DİA*, İstanbul 1995.
Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman'la İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât, Ankara 2000.
Dânî, Ebû Amr Osmân b. Sa'îd, *el-Muḳni' fî ma'rifeti mersûmi maṣâḥifi ehli'l-emṣār*, nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, Dımaşk 1940.
_____, *el-Muḥkem fî naḳdi'l-maṣâḥif*, nşr. İzzet Hasen, Dımaşk 1960.
Dâvûdî, Şemsuddîn Muhammed b. Alî, *Ṭabaḳātu'l-mufessirîn*, nşr. Alî Muhammed Ömer, Kahire 1972.
Dayf, Şevkî, *Târîḫu'l-edebi'l-'arabî: el-'Aṣru'l-câhilî*, Mısır t.y.
Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998.
Dozy, Reinhart, *Târîh-i İslâmiyyet*, çev. Abdullâh Cevdet, Kahire 1908.
Durmuş, İsmail, "Itnâb", *DİA*, İstanbul 1999.
_____, Pala, İskender, "İstiâre", *DİA*, İstanbul 2001.
Ebû Dâvûd, Suleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sunen*, İstanbul 1992.
Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu'ṣ-ṣınā'ateyn: el-Kitâbe ve'ş-şi'r*, Kahire 1971.
Ebû Mûsâ, Muhammed, *el-Belâğatu'l-ḳur'āniyye fî tefsîri'z-zemahşerî*, Kahire 1988.
Ebû Nu'aym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdillâh, *Ḥilyetu'l-evliyâ ve ṭabaḳâtu'l-aṣfiyâ*, Beyrut 1967.
Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Musennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-ḳur'ān*, nşr. M. Fuad Sezgin, Kahire t.y.
Ebû Zehre, Muhammed, *eş-Şâfi'î*, Beyrut t.y.
_____, *el-Mu'cizetu'l-kubrâ: el-Ḳur'ān*, Beyrut 1970.
_____, *İmam Şafiî*, çev. Osman Keskioğlu, Ankara 1996.
_____, *İslâm'da Siyasi İtikadî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Abdülkadir Şener, İstanbul t.y.
Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İmāmu'ş-şâfi'î ve te'sîsu'l-aydîlûciyyeti'l-vasaṭiyye*, Kahire 1992.
_____, *el-İtticāhu'l-'aḳlî fi't-tefsîr: Dirāse fî ḳaḍiyyeti'l-mecāz fi'l-ḳur'ān 'inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1982.
_____, *Mefhûmu'n-naṣṣ: Dirāse fî 'ulûmi'l-ḳur'ān*, Kahire, 1993.
_____, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.
Ebû'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî, *el-Mu'temed fî uṣûli'l-fıḳh*, Beyrut 1983.
Ebû't-Tayyîb el-Luğavî, Abdulvâhid b. Alî, *Merātibu'n-naḥviyyîn*, nşr. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kahire t.y.
Ellul, Jacques, *Sözün Düşüşü*, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul 1998.

Emîn, Ahmed, *Ḍuḥa'l-islām*, Beyrut t.y.
Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn, *Nuzhetu'l-elibbā fî ṭabaḳāti'l-udebā*, Kahire 1967.
Eroğlu, Ali, "Kur'an-ı Kerim'de Fâsıla", *AEÜİFD* X (1991).
Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzību'l-luğa*, Mısır 1964.
Fahruddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefātīḥu'l-ğayb*, Beyrut t.y.
Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987.
_____, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İstanbul 2000.
Ferrâ', Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ānī'l-ḳur'ān*, Beyrut 1980.
Fischer, A., "Kâhin", *İA*, İstanbul 1993.
Ebû Hayyân el-Endelusî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *el-Baḥru'l-muḥīt*, Riyad t.y.
Eren, Cüneyt, "Kur'ân-ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belâgat Açısından Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi*, III (Güz 2001), sayı: 2.
Fazlur Rahman, *Allah'ın Elçisi ve Mesajı (Makaleler I)*, çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997.
_____, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara 1992.
Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustaṣfā min 'ilmi'l-uṣūl*, Bulak 1322.
Gilchrist, John, *Jam' Al-Qur'an –The Codification of the Qur'an Text- A Compherensive Study of the Qur'an Text and the Early Surviving Qur'an Manuscripts*, Mondeor [Güney Afrika] 1989.
Gündüzöz, Soner, "Nahiv ve Sarf İlimlerinin Doğuşu Üzerine", *OMÜİFD* (IX 1997).
Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzı Üzerine*, Erzurum 2001.
_____, "Cürcânî, Abdülkâhir", *DİA*, İstanbul 1988.
Hafâcî, Ebû Muhammed İbn Sinân, *Sırru'l-fesāha*, Kahire 1935.
Hamevî, Ebû Abdillâh Yâkut, *Mu'cemu'l-udebā*, Beyrut t.y.
Hasnavî, Muhammed, *el-Fāṣıla fi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1986.
Hâşimî, Ahmed, *Cevāhiru'l-belāğa fi'l-me'ānī ve'l-beyān ve'l-bedī'*, İstanbul 1984.
Hatîb, Abdulkerîm, *el-İ'cāz fî dirāseti'ṣ-ṣābıḳīn*, Mısır 1974.
el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Taḳyīdu'l-'ilm*, nşr. Yûsuf el-Uş, Dımaşk 1974.
_____, *Tārīḫu Bağdāt*, Beyrut t.y.
el-Hatîb el-İskâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Durretu't-tenzīl ve ğurretu't-te'vīl*, Beyrut 1973.
el-Hatîb el-Kazvînî, Ebû'l-Me'âlî Ahmed b. Muhammed, *el-Īḍāḥ fî 'ulūmi'l-belāğa*, nşr. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Beyrut 1980.
_____, *Telhîs ve Tercümesi (Telḫīsu'l-miftāḥ)*, Haz. Nevzat H. Yanık ve dğr., İstanbul. t.y.
Hattâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm, *Beyānu i'cāzi'l-ḳur'ān*, (*Selāsu resā'il fî i'cāzi'l-ḳur'ān* içinde), nşr. Muhammed Halefullah, Muhammed Zağlûl Sellâm, Kahire 1991.

Hodgson, Marshall G.S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Komisyon, İstanbul 1995.
Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul, ty.
İbn Abdilberr, Ebû Amr Yûsuf, *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve faḍlih*, Beyrut 2000.
İbn Abdirabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed, *el-İḳdu'l-ferîd*, Kahire 1956.
İbn Atiyye el-Endelusî, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib, *Muḳaddime*, (*Muḳaddimetân fî 'ulûmi'l-ḳur'ân* içinde), nşr. Arthur Jeffery, Kahire 1972.
İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Ḫaṣâ'iṣ*, nşr. Muhammed Alî en-Neccâr, Beyrut t.y.
İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh, *Kitâbu'l-mesâḥif*, nşr. Arthur Jeffery, Leiden, 1937.
İbn Ebî Ya'lâ, Muhammed b. Muhammed, *Ṭabaḳâtu'l-ḥanâbile*, Kahire 1952.
İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyyâ, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdusselâm M. Harûn, Kahire 1972.
_____, *eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi'l-luğa*, nşr. Ahmed Sakr, Kahire t.y.
İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî, *Tehẕîbu't-tehẕîb*, Beyrut t.y.
İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed *el-Musned*, İstanbul 1992.
İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1983 - çev. Zakir Kadirî Ugan, İstanbul 1986.
İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm*, Beyrut 1984.
_____, *el-Fiṣal fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-niḥal*, Beyrut 1975.
İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelîk b. Hişâm, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekka ve dğr., Beyrut t.y.
İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, *eṣ-Ṣavâ'iḳu'l-mursele 'alâ'l-cehmiyye ve'l-mu'aṭṭıla*, nşr. Muhammed b. el-Mavsılî, Beyrut t.y.
İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl, *Tefsîru'l-ḳur'âni'l-'aẓîm*, Beyrut 1983.
İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim, *Te'vîlu muḫtelifi'l-ḥadîṣ*, nşr. Muhammed Abdurrahîm, Beyrut 1995.
_____, *Te'vîlu muşkili'l-ḳur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut t.y.
İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'arab*, Beyrut t.y.
İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen el-Kayrevânî, *el-'Umde fî meḥâsini'ş-şi'r ve âdâbih ve naḳdih*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut 1972.
İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed, Riyad 1991.
_____, *Kitâbu'l-îmân*, Beyrut 1983.
_____, *el-İklîl fî'l-muteşâbih ve't-te'vîl*, (*Mecmû'u fetâvâ* içinde), nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Riyad 1991.
İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1987.

İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Feth Ziyâ'uddîn, *el-Meşelu's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir*, nşr. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne, Kahire 1939.

İzzetbegoviç, Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, çev. Salih Şaban, İstanbul 1987.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ūn*, Kahire 1937.

Kâdî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasen el-Esedâbâdî, *Şerḥu'l-uṣûli'l-ḫamse*, nşr. Abdulkerim Osmân, Kahire 1965.

_____, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-'adl (ḫalku'l-ḳur'ān)*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Mısır 1961.

_____, *el-Muğnî (Tenebbu'āt ve mu'cizāt)*, nşr. Mahmûd el-Hudayrî, Mahmûd Kâsım, Mısır 1965.

Kâdî İyâz el-Yahsûbî, Ebû'l-Fadl Iyâz b. Mûsâ, *eş-Şifā bi ta'rîfi ḥuḳûḳi'l-muṣṭafā*, Beyrut t.y.

Kâfiyeci, Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân, *et-Teysīr fî ḳavā'idi 'ilmi't-tefsīr*, nşr. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî, Dımaşk-Riyad 1990.

Karaçam, İsmail, *Sonsuz Mûcize Kur'an*, İstanbul 1987.

Karadavut, Ahmet, "Arap Dilinde Lahn'in Doğuşu", *SÜİFD* VII (1997).

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'ẓ-ẓunūn 'an esāmi'i'l-kutub ve'l-fünūn*, nşr. Şerafettin Yaltkaya, Rıfat Bilge, İstanbul 1971.

Kaya, Mahmut, "Beytülhikme", *DİA*, İstanbul 1992.

Keskioğlu, Osman, "Kur'ân'da Gramer Hatası Yoktur", (*Oryantalizmin Soruları* içinde), ed. Ahmet Parlakışık, İstanbul 1995.

Khadduri, Majid, *Islamic Jurisprudence: Shāfi'ī's Risāla*, Baltimore 1961.

Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İstanbul 1992.

Kırbaşoğlu, Hayri, "İslami İlimlerde Şâfi'î'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyât* II (1999), sayı: 1.

Kirmânî, Mahmûd b. Hamza, *Esrāru't-tekrār fî'l-ḳur'ān*, nşr. Abdulkâdir Ahmed Atâ', Kahire t.y.

Koç, M. Akif, "John Burton'un 'Kur'an'da Gramer Hataları' Adlı Makalesinin Tenkidi", *AÜİFD* (XXXV 1996).

Koçyiğit, Talat, *Hadiscilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Cāmi' li aḥkāmi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1988.

Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.

Mahlûf, Abdurra'ûf, *el-Bāḳıllānî ve kitābuhū i'cāzu'l-ḳur'ān: Dirāsetun taḥlīliyyetun naḳdiyye*, Beyrut 1978.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed, *Muşkilu i'rābi'l-ḳur'ān*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Beyrut 1987.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Huseyn b. Alî, *Murūcu'ẕ-ẕeheb ve me'ādinu'l-cevher*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhâmîd, Mısır 1964.

Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, İstanbul 1986.

Meyerhof, M., "Mine'l-İskenderiyye ilā Bağdād bahsun fî tārīḫi't-ta'līmi'l-felsefî ve't-ṭıbbî 'inde'l-'arab", çev. Abdurrahmân Bedevî (*et-Turāṯu'l-yūnānî fî'l-ḥaḍārati'l-islāmî* içinde), Beyrut 1980.

Muttakî, Alâ'uddîn Alî, *Kenzu'l-'ummâl*, Haleb t.y.
Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-luğa*, nşr. Zeki Mübarek, Seyyid Kîlânî, Kahire 1936.
Muslim, Ebû'l-Huseyn Muslim b. Haccâc, *eṣ-Ṣaḥîḥ*, İstanbul 1992.
Muslim, Mustafâ, *Mebâḥiṯ fî i'câzi'l-ḳur'ân*, Cidde 1988.
Nesâ'î, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sunen*, İstanbul 1992.
Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, *Medâriku't-tenzîl ve ḥaḳâiku't-te'vîl*, Beyrut 1988.
Neşşâr, Alî Sâmî, *Menâhicu'l-baḥṯ 'inde mufekkirî'l-islâm*, Beyrut, 1984.
Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerḥu'n-nevevî 'alâ ṣaḥîḥi muslim*, Beyrut t.y.
Nevfel, Abdurrezzâk, *el-İ'câzu'l-'adedî li'l-ḳur'âni'l-kerîm*, Beyrut 1987.
Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, İstanbul 1995.
Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, Ankara 1999.
Özsoy, Ömer, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994.
_____, "Çeviri Kur'an'ı Açısından Kur'an Çevirisi Sorunu", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996.
_____, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi* (Yayımlanmamış Makale).
Parlakışık, Ahmet, *Oryantalizmin Soruları*, İstanbul 1995.
Paret, Rudi, *Kur'an Üzerine Makaleler*, çev. Ömer Özsoy, Ankara 1995.
Rafiqu'l-Hakk, M. & Newton, P., "The Qur'an: Grammatical Errors", *http://debate.domini.org/newton/grammar.html*
Râfi'î, Mustafa Sadık, *Târîḫu âdâbi'l-'arab*, Beyrut 1974.
_____, *İ'câzu'l-ḳur'ân ve'l-belâğatu'n-nebeviyye*, Kahire 1965.
Râğıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-ḳur'ân*, İstanbul 1986.
Rufeyde, İ. Abdullâh, *en-Naḥv ve kutubu't-tefsîr*, Bingazi 1990.
Rummânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Îsâ, *en-Nuket fî i'câzi'l-ḳur'ân*, (*Selâṣu resâ'il fî i'câzi'l-ḳur'ân* içinde), nşr. Muhammed Halefullâh, Muhammed Zeğlûl Sellâm, Kahire t.y.
Sanîf, Neş'et Abdulcevâd, "el-Manṭıḳu'l-ḳadîm beyne mu'eyyidîh ve mu'ârıdîh fî'l-fikri'l-islâmî", *Mecelletu kulliyyeti't-dirâsâti'l-islâmiyye ve'l-'arabiyye*, Dubâi, 4/1992.
Saraç, M. A. Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, İstanbul 2000.
Searle, J. R., "Söz Eylem Nedir?", çev. Oya Gödekli, *Dilbilim Seçkisi*, ed. Doğan Aksan, Ankara 1982.
Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Muhammed b. Alî, *Miftâḥu'l-'ulûm*, nşr. Naim Zerzur, Beyrut 1987.
Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâṭı'u'l-edille fî'l-uṣûl*, nşr. M. Hasen İsmâ'îl, Beyrut 1997
Seyyid Kutub, *Fî ẓilâli'l-ḳur'ân*, Kahire 1986.
Shukri, Ahmad Khalid, "Risâle-i Nur'a Göre Kur'ân-ı Kerim'deki Tekrarların Hikmeti", *Kur'ân'ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım: Risale-i Nur Örneği, Uluslar Arası Bediüzzaman Sempozyumu -IV*, İstanbul 1998.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb*, Bulak 1316/1898.
Suyûtî, Ebû Bekr Celâluddîn Abdurrahmân, *Mu'teraku'l-'aḳrān fî i'cāzi'l-ḳur'ān*, nşr. Ahmed Şemsuddîn, Beyrut 1988.
_____, *el-İtḳān fî 'ulūmi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1987 - Beyrut t.y.
_____, *el-Muzhir fî 'ulūmi'l-luğa ve envā'ihā*, Beyrut t.y.
_____, *Tedrību'r-rāvī*, Beyrut, 1979.
_____, *el-Cāmi'u'ṣ-ṣağīr*, Mısır t.y.
_____, *Ṣavnu'l-manṭıḳi'l-kelām 'an fenneyi'l-manṭıḳ ve'l-kelām*, nşr. Alî Sâmî en-Neşşâr, y.y., t.y.
Subkî, Ebû Nasr Abdulvehhâb, *Ṭabaḳātu'ş-şâfi'iyyeti'l-kubrā*, Beyrut t.y.
Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risāle*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî, İstanbul t.y.
Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvāfaḳāt fî uṣūli'ş-şerî'a*, Beyrut 1997.
Şeşen, Ramazan, "Câhız", *DİA*, İstanbul 1993.
Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *İrşādu'l-fuḥūl ilā taḥḳīḳi 'ilmi'l-uṣūl*, Beyrut 1995.
_____, *Fetḥu'l-ḳadīr*, Beyrut t.y.
Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vîli āyi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1988.
Tâhir b. Aşûr, *et-Taḥrīr ve't-tenvīr*, Tunus t.y.
Tantâvî, Muhammed, *Neş'etu'n-naḥv*, Kahire 1991.
Taştan, Osman, "Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfi'î Faktörü", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 1.
_____, "İslam Hukukunda Kur'an", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994.
Taftazânî, Sâduddîn Mes'ûd b. Ömer, *el-Muṭavvel 'alā't-telḫīṣ*, İstanbul 1309.
Tehânevî, Alî b. Muhammed, *Keşşāfu ıṣṭılāḥāti'l-funūn*, Beyrut 1998.
Tıbk, Abdulcevâd Muhammed, "Kur'an'ın Yazılış Tarzındaki İ'caz", çev. Veysel Güllüce, *Ekev Akademi Dergisi*, III (Güz 2001), sayı: 2.
Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *es-Sunen*, İstanbul 1992.
Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991.
Tümer, Günay, "Brahmanizm", *DİA*, İstanbul 1992.
Ünver, Mustafa, "Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ankara 1998.
Watt, W. Montgomery, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara 1998.
_____, *İslâmî Tetkikler: İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, AÜİF Yay., Ankara 1968.
_____, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.
_____, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982.
Yavuz, Yusuf Şevki, "İ'cāzu'l-Ḳur'ān", *DİA*, İstanbul 2000.
Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", *DİA*, İstanbul 1988.
_____, "Emîn", *DİA*, İstanbul 1995.

Zeccâc, İbrâhîm b. Muhammed b. Seriyy, *Me'ānī'l-ḳur'ān ve i'rābuh*, Beyrut 1988.
Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşāf 'an ḥaḳā'iḳi't-tenzīl*, Beyrut 1977.
Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menāhilu'l-'irfān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, Beyrut 1988.
Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhān fī 'ulūmi'l-ḳur'ān*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut t.y.
Zeydân, Abdulkerîm, *el-Vecīz fī uṣūli'l-fiḳh*, İstanbul t.y.
Zeydan, Corci, *İslam Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, İstanbul 1976.

DİZİN

A'şâ 82, 83
Abbâd b. Suleymân 165
Abbâs b. Abdillâh b. Abbâs b. Mûsâ b. Abdillâh 96
Abbasi 94, 95, 97, 142; ~ ailesi 94; ~ devleti 88; ~ halifesi 78; ~ ihtilali 94; ~ yönetimi 87; ~ yönetimi 97
Abdulcevâd Muhammed Tıbk 161
Abdulkâhir el-Curcânî 42, 130, 145, 158, 159, 169
Abdulkerîm b. Ebî'l-Avcâ 153
Abdullâh b. Abbâs 93
Abdullâh b. Amr 13
Abdullâh Drâz 160
Abdullâh el-Me'mûn 95
Abdullâh Fikrî 160
Abdullâh İbn Mes'ûd 42, 166
Abdulmelik b. Mervân 55
Abdurra'ûf Mahlûf 113
Abdurrahmân b. Hanî 65
Abdurrahmân b. Hurmuz 56
Abhele el-Esved el-Ansî 151
Acâride 45
(Hz.) Âdem 11, 87; ~-İblis 39
el-Ahfeş el-Ekber 70, 72, 144
el-Ahfeş, Ebû'l-Hattâb 73, 140
Ahmed b. Hanbel 88, 100, 108, 140, 174
Ahmed Emîn 53, 82
Ahmed İbn Hanbel 56, 139
(Hz.) Âişe 49, 50, 56, 57, 62, 67, 73, 76, 174
akla: ~ aykırı 146; ~ zarar tezler 45
Akrâ b. Hâbis 112
(Hz.) Ali 55, 74
Alî b. Hamza el-Kisâ'î 59
Alî el-Cundî 113, 115
Alî Sâmî en-Neşşâr 91
Âmir kabilesi 108
Amr b. el-Âs 83
Anbese b. Ma'dân el-Fîl 56
Arap 29, 79; ~ aklı 99; ~ asıllı olmayan 53; ~ dilcileri 33, 44, 73, 99; ~ dilcilerinin 'mecaz' terimini kullanmadıkları 142; ~ edebiyatı 118; ~ edip ve şairleri 33, 101; ~ grameri 157; ~ harfleri 83; ~ heyetleri 41; ~ ırkı 98; ~ kabileleri 74; ~ kâhinleri 106, 112; ~ kampı 95; ~ kelamı 144; ~ kültürü 156; ~ lehçeleri 96; ~ lehçelerine ait kelimeler 79; ~ memleketleri 43; ~ olmayan unsurlar 95; ~ soyu 92; ~ şiiri 72, 74, 121, 122, 147; ~ tacirleri 82; ~ toplumu 13, 14, 33, 60, 63; ~ toplumunun milliyetçi gururu 100; ~ ve İranlı unsurlar 94; ~ Yarımadası 53; ~ yazısı 54, 60; ~-İslam devlet idaresi 153; ~-İslam devleti 153; ~-İslam kültürü 113; ~-mevâlî 93; ~ çatışması 94; ~ kaynaşması 53
Arap dili 11, 30, 34, 54, 55, 76, 78, 81, 90-92, 96, 100, 134, 147, 148; ~ ve edebiyatı 139, 168-170; ~nde bozulmaların başlaması 53; ~nde mecaz bulunmadığı 125; ~nde lahn 51; ~nde mecaz bulunmadı 142; ~ndeki gramer kuralları 56; ~ne yönelik duyarlılık 98; ~ni yanlışlardan arındırma 53; ~nin telaffuzu 83
Arapça 11, 13, 53, 54, 64, 68, 77, 79, 84, 150; ~ eksenli evrensel mefhum geliştirme 86; ~ ile indirilmiş kitap 77; ~ konuşanların üstünlüğü 86; ~ Kur'an 11, 79; ~ olmayan kelimeler 85; ~ söz dizimi 71; ~ ve Kur'an 92; ~ vezinler 8; ~da mecazın bulunmadığı 136; ~nın çağdaş türleri 78; ~nın dejenere olması 54; ~nın derlenmesi 54; ~nın her türlü yabancı unsurlardan arınmış olması 98; ~nın inceliklerine vâkıf olmayan Müslümanlar 40; ~nın kalıpları 84; ~ya vurgu yapmak 78; ~yı çekim noktası hâline getirmek 86; ~yı son derece fasih konuşan sahabiler 62
Arapçılık 97; ~ ideolojisi 97
Araplar 11, 13, 14, 28-30, 33, 34, 44, 50, 51, 53, 54, 57, 60, 66, 69, 73, 74, 83, 144, 153; ~ tarafından yadsınan 28; ~daki dil yetisinin bozulması 53; ~ın aciziyetleri 45; ~ın dildeki örfleri 29; ~ın dili 29; ~ın dilsel örfleri 71, 76, 120, 133, 173; ~ın hat ve yazıdaki kusurları 61; ~ın konuşma tarzı 55; ~ın lisanı 29; ~ın lisani meziyetleri 62; ~ın nahiv ilmi 53; ~ın üstünlüğü 93
Aristo 88-90; ~ mantığı 89-91
Ashab-ı Kehf 45, 46
Âsım el-Cahderî 60, 68, 73
Atâ' 59
Avesta 155

Bağdat 78, 88, 93-96; ~ ekolü 157
Bâkıllânî 31, 84, 92, 100, 105-107, 113, 115-117, 145, 159, 163, 168, 169
Basra dil ekolü 55, 144
Bâzend 155
Bedir savaşı 164
Bedruddîn İbn Cemâ'a 30, 39
Beğavî 56, 57
belâgat 125, 154, 164; ~ güzelliği 40; ~ ve fesahat 155; ~ ve i'caz 157, 170
belâgatçılar 101
Belhars b. Ka'b 73, 74, 110
Benû Cumâh 58
Benû Hâris b. Ka'b 73
Benû Riâm 113
Benû Sa'd b. Bekr kabilesi 51
Beyân b. Sem'ân en-Nehdî 154
Beyâniye 154
Beytu'l-Hikme 88
Bilge Kul-Musa kıssaları 46
Bîrûnî 154, 155
Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî 72
Bişr el-Merîsî 55
Bizanslılar 164
Brahmanizm 154
Brahmanlar 155, 156
Buhârî ve Muslim 58, 67, 76, 174
Burton, John 50

Ca'd b. Dirhem 154
el-Câbirî, M. Âbid 54, 98, 99, 153
Cahiliye dönemi 82, 109-112
el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr 29, 33, 109, 130, 145, 157, 159, 163, 169
Carlyle, Thomas 24
Cebrail 12
el-Cezerî, Ebû'l-Hasen 140
el-Cubbâ'î, Ebû Hâşim 141
Cundişapur 88
Curcânî 32, 170

Dahhâk 78, 93
Damre b. Damre 112
Dâvûd b. Alî 136, 140
dil: ~ eksenli Kur'an tanımı 78; ~ hataları 54; ~ otoriteleri 140; ~ ve gramer 69; ~de yanlış kullanımlar 53; ~de i'rab hatası 51; ~i yanlışlardan arındırma 53; ~in fesahat ve belâgatı 173; ~le ilgili kitaplar 139; ~ler arasındaki iletişim 83; ~sel mânâ 147; ~sel hakikat 133
Dozy, Reinhart 24

Eban b. Osmân 56, 57, 67, 73
Eban b. Sa'îd el-Âss 74
Ebû Abdillâh b. Hâmid 140
Ebû Abdillâh b. Yezîd el-Vâsıtî 158
Ebû Amr b. Alâ 33, 68, 73, 140
Ebû Amr ed-Dânî 56
(Hz.) Ebû Bekr 23, 52, 67
Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh es-Sicistânî 158
Ebû Hafs Nûruddîn Ömer el-Ğazzî 30
Ebû Halef 58
Ebû Hanîfe 55, 97, 139
Ebû Hayyân 61, 66, 68
Ebû Hayyân et-Tevhîdî 158, 164
Ebû Hilâl el-Askerî 32, 107, 132, 145
Ebû İshâk el-İsferâyinî 125, 136, 142, 165
Ebû Meysere Amr b. Şurahbil 79, 93
Ebû Muslim 136, 137
Ebû Suleymân el-Hattâbî 158
Ebû Ubeyd 56
Ebû Ubeyde 29, 79, 140, 143, 144
Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ 142
Ebû Zehre 98
Ebû Zeyd el-Belhî 158
Ebû Zeyd el-Ensârî 73
Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed et-Taberî 136
Ebû'l-Âliye 51
Ebû'l-Esved ed-Du'elî 55, 56
Ebû'l-Fadl et-Temimî 140
Ebu'l-Hasen er-Rummânî 158
Ebû'l-Hayr Muhammed b. Ahmed b. Abdilğanî 30
Ebû'l-Huseyn el-Basrî 140, 145
Ebû'l-Huseyn İbn Fâris 44
Ebû's-Semt Mervân b. Ebî'l-Cenûb 36
Ebû't-Tayyîb el-Luğavî 55
Ehl-i Kitab 71
Ehl-i Sünnet 87, 97, 148, 149, 157
Ehl-i Zahir 137
Emevi: ~ sistemi 97; ~ yönetimi 97
Emeviler 94, 97; ~ devri 153
Emîn 93, 94; ~ ile Me'mûn 95
Endülüs 83, 140; ~lü 83
el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen 52, 105-107, 157, 163
Eşari 105; ~ kelamı 100; ~ler 113, 148
el-Evza'î 139

Fazl b. Rebî'î 142
Fazlur Rahman 21
Ferrâ' 29, 42, 56, 73, 74, 121, 122, 142, 144, 145, 150, 169, 175

fesahat 169; ~ ve belâgat 39, 40, 163, 165, 166, 171, 175; ~ güzelliği 25, 28, 31, 40, 41
Feth b. Hâkân el-Fârisî 157
Firavun 126

el-Gazâlî, Ebû Hâmid 84
gramatik: ~ açıdan yorumlanmak 68; ~ te'viller 49; ~ yorumlar 64
gramer hatası 65, 69, 71; ~ kuralları 74, 174; ~ kurallarına aykırı 76; ilginç ~ kuralları 42
Grekçe 89
Guillaume, Alfred 50, 64
Güneydoğu Afrika 82

Habeşce 79
Habeşistan 82, 83
Haccâc b. Yûsuf 55
hadis 20, 139; ~ metinleri 152; ~ rivayet malzemesinin Kur'an'la karıştırılması endişesi 14; ~ söz kategorileri 114; ~lerin Kur'an'a karışacağı endişesi 14
Hafs 73
hakikat 126, 133, 135, 138; ~in hükmü 134
hakiki 132, 135, 140; ~ anlam 136; ~ mânâ 126, 134, 135, 148, 149
Hâkim 45
el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî/el-Furhûdî 33, 71, 73, 99, 139, 144
Hammâdu'r-Râviye 99
Hanbeli alimler 140
Hanbeliler 140, 148
harf: ~ değişiklikleri 44; ~ düşürülmesi 121; ~ eklenmesi 121
Harici 142
Harmele 90
Harran 88
(Hz.) Harun 116; ~ ve Musa 116
Hârûn er-Reşîd 93, 94, 153
Has'am 73, 74
(Hz.) Hasan 23
el-Hasen el-Basrî 52, 68, 73
Haşevi(ler) 157; ~ kelamcılar 154; ~ ye fanatizmi 100, 174
Hâşimî 95
el-Hatîb el-Bağdâdî 14
el-Hatîb el-İskâfî 43
Hattâbî 31, 34, 164, 165, 172
Hâvâric 45
Hayyât 157
Helenistik Dalga 91
Hermesizm 148
Hicaz 97; ~ toprakları 151
hilafet 97; ~ in Kureyş'e ait olduğu 97; kılıç zoruyla ~i elde etme 97
Hint ve İran kültürleri 156
Hire 83
Hıristiyanlar 71, 80, 83
Hırnik 71
Hişâm b. Amr el-Fuvatî 165
Hişâm b. Urve 57
Horasan 55
Hud 45
Huveyzmendâz 136, 140
Huzeyl 108; ~ kabilesi 57, 90, 99; ~li 108

İ'caz 32, 33, 44, 106, 116, 152, 154-156, 158-162, 164, 168, 170, 172; ~ anlayışı 155; ~ın imkân 167; ~ konusu 153, 160; ~ meselesi 157, 167; ~ tartışmaları 156; ~ tartışması 154; ~ teorisi 165, 168; Kur'an'a mahsus ~ 31; Kur'an'a özgü ~ 152; Kur'an'daki ~ 164, 170; Sonsuz ~ türü 28
i'rab hataları 55
İbn Abbâs 49, 51, 56, 58, 62, 66, 78, 108
İbn Abdilberr 14
İbn Âbidîn 30
İbn Akîl 140
İbn Atiyye 83, 159
İbn Cemâ'a 40
İbn Cerîr 78
İbn Cinnî 75, 136
İbn Ebî Dâvûd 56, 59
İbn Ebî Hâtim 58, 59
İbn Ebî'l-Hadîd 107
İbn Ebî'l-İsbâ 159
İbn Eşte 56, 58, 59, 62
İbn Fâris 45, 79
İbn Haldûn 60, 107, 111, 117
İbn Hazm 81, 141, 159, 165
İbn Hibbân 108
İbn Kesîr 71
İbn Keysân 75
İbn Kuteybe 13, 24, 29, 30, 40, 41, 47, 48, 56, 60, 76, 92, 100, 122, 145, 157
İbn Mes'ûd 68, 71, 73, 167
İbn Muhaysın 73
İbn Nakîb 79, 80
İbn Reşîk el-Kayrevânî, 34-36, 145
İbn Sellâm el-Cumahî 55
İbn Sinân el-Hafâcî 107, 113, 119, 132, 145, 165
İbn Teymiyye 137, 138-142, 150, 175
İbnu'l-Enbârî 56, 58, 66, 74
İbnu'l-Esîr, Ziyâ'uddîn 31, 32, 34-36, 103, 107, 109, 113, 132, 133

İbnu'l-İhşîd 158
İbnu'l-Kâss 136
İbnu'l-Kayyım 137, 138, 141, 142, 150, 175
İbnu'l-Murtezâ 159, 165
İbnu's-Sâ'iğ 123
İbnu'z-Zemlekânî 159
İbrâhîm en-Neha'î 73
İkinci Helenizm Dalgası 88
İkrime b. Ebî Cehl 56-58
İlk Helenizm Dalgası 88, 89
(Hz.) İlyas 123
imlâ hataları 49
İmri'u'l-Kays 82, 148
İncil 168
Irak 53, 54, 82
İran 82; ~ kampı 95
İranlı(lar) 53, 92, 94, 95, 97, 155, 164; ~ın Araplara galip gelmesi 95; ~ın Araplara tahakkümü 96
İsâ b. Ömer es-Sekafî 73, 144
İsa kıssası 41
el-İsfehânî, Ebû Muslim Muhammed b. Bahr 136
el-İsfehânî, er-Râğıb 165, 170, 171
İshâk b. Tâlût 153
İskenderiye 153
İslam 156; ~ alimleri 153, 174; ~ daveti 17; ~ dininin hızla yayılması 153; ~ dünyası 88, 156; ~ düşüncesi 21; ~ düşüncesinin tarihî serencamı 88; ~ hukuk metodolojisi 86; ~ hukuk tarihi 81; ~ ilim ve kültür geleneği 142; ~ ilim ve kültür tarihi 100; ~ karşıtı çevreler 24; ~ karşıtları 23, 154; ~ öncesi Arapların tarihi 110; ~ öncesi dönem 82; ~ tefekkürü 21; ~ ve Kur'an karşıtları 157; ~ karşıtları 157
İslamî: ~ düşünme 21; ~ edebiyatlar 118; ~ fikirler 156; ~ gelenek 155, 165; ~ ilimler 89; ~ Literatür 30
İsrailoğulları 34, 46, 126
istiare 113, 118, 126, 127, 130-132, 142, 145, 170; ~-yi tahyîliyye 131; ~-yi temsîliye 127
ıtnâb 31-34; ~ üslûbu 33
İzz b. Abdisselâm 19, 145

Jeffery, Arthur 78

Kâdî Abdulcebbâr 149, 158, 164, 169
Kâdî Ebû Bekr el-Bâkıllânî 79, 84
Kâdî Ebû Ya'lâ 140
Kâdî İyâz 159
Kadir gecesi 39
kafiye 102, 114, 117, 119
Kâfiyecî 149
kâhin(ler) 107-112, 119, 151; ~ ve şair sözü 151; ~in sec'i 108, 115; ~in secili sözleri 113
Katâde 56, 57
Kâtib Çelebi 158
kâtib: ~in hatası 66; ~in yazım hatası 63; ~lerden kaynaklanan yazım hataları 49; ~ten kaynaklanan hata 63
Kays b. er-Rukayyât 72
Kazvînî 107
Keskioğlu, Osman 64
Kinâne 73, 74
kinaye 131-133, 142, 145, 170; ~ nin mecazdan farkı 132
Kıptîler 53
Kisâ'î 70, 72, 73, 74
el-Kirmânî, Mahmûd b. Hamza 30, 43
kıssalar 26, 35; ~ daki tekrarlar 39-41
kıyamet 35, 39, 101; ~ günü 38, 39, 162
klasik: ~ belâgat kitapları 32, 103; ~ belâgat mantığı 31, 37; ~ dönem 107; ~ edebiyat teorisi 125, 138
Kudâme b. Ca'fer 159
Kudâr b. Sâlif 128
Kûfe dil ekolü 44
Kûfe ve Basralılar 60Kûfeliler 73
Kur'an 11, 12, 150; ~ dışında hiçbir şeyin yazılmaması 14; ~ fâsılaları 120; ~ ile Tevrat 168; ~ kıssaları 40, 44; ~ kıssalarında tekrar 26, 41; ~ metninde aslâ hata olamayacağı 61; ~ metninde tekrar 28; ~ metnindeki gramer hataları 50; ~ metnindeki secili ifadeler 120; ~ metnindeki tekrarlar 28; ~ metninin yazımı 67; ~ okuma biçimi 20; ~ ve Arap şiirindeki tekrar 31; ~ ve Hadis nassları 157; ~'a dil uzatan müşrikler 23, 157; ~'a nazire yapma 151, 164- 167; ~'a özgü tekrar 23, 31; ~'da Allah'tan başkasının konuşması 12; ~'da birbiriyle çelişen ifadeler 19, 26, 27; ~'da gramer hataları 50, 68; ~'da hiçbir yabancı kelime bulunmadığı 78, 96; ~'da kinaye 133; ~'da tekrar 25, 44; ~'da varid olan seci 115; ~'da, geçmiş peygamberler ve toplumlar 39; ~'daki muarreb kelimeler 84; ~'daki müşkil ifadeler 20; ~'daki tarihsel anlatımlar 26; ~'ı anlama ve yorumlama faaliyeti 44, 149, 153; ~'ı Arapça olarak niteleme 92; ~'ı bir araya getirip derleyenler 63; ~'ı çoğaltan kurul 161; ~'ı derle-

me işini üstlenen sahabiler 166; ~'ı eleştirme 153; ~'ı her türlü kusurdan tenzih etme gayreti 26; ~'ı i'rab etmek 56; ~'ı inkâr eden insanlar 167; ~'ı istinsah komisyonu 74; ~'ın nazil olduğu otantik formu 62; ~'ı sağlıklı şekilde okuma ve anlama 47, 173; ~'ı salt yazılı metin olarak okuma 2; ~'ı seciden tenzih etme 113; ~'ı yazılı metin olarak algılama yanılgısı 26; ~'ı yazılı metin olarak okuma ve anlama 27, 45; ~'ın anlatım tekniği 33; ~'ın apaçık Arapça olduğu 81; ~'ın Arap kelamı cinsinden olması 115; ~'ın Arapça olarak indirilmesi 81, 83; ~'ın bugünkü 'okurlar'ı 48; ~'ın ezelî olduğu düşüncesi 78; ~'ın fesahati ve belâgatı 153, 154, 171; ~'ın i'cazı 9, 19, 154, 157, 158, 160, 165, 167, 168, 170, 171, 175; ~'ın kadîm olduğu 8; ~'ın kendisinde i'rab hatası olması 49; ~'ın korunmuşluğu 49; ~'ın kullandığı dilin kutsallaşması 92; ~'ın muciz oluşu 153, 154, 159, 163; ~'ın mucizeliğini savunmak 157; ~'ın nazil olduğu dil 86; ~'ın nazmındaki i'caz 162; ~'ın otantik formu 15; ~'ın saf Arapça olduğunu savunanlar 81; ~'ın söz dizimi 107; ~'ın sözel formu 28; ~'ın şiir olarak isimlendirilmesi 114; ~'ın şiir olmadığı 117; ~'ın terminolojisi 134; ~'ın tümüyle Arapça olmadığı 81; ~'ın yanlış okunmasını önleme 56; ~'ın yazılı metni 48; ~'ın yazımı 57; ~i kelime 78; ~i referanslar 80; sağlıklı ~ tasavvuru 21
Kur'an ve Sünnet 90, 91, 100, 134; ~ nassları 90; ~ 'i anlama 91; ~ 'in manevi otoritesi 100
Kur'an'ın i'câzı 165, 164; ~ meselesi 153
Kureyş 74, 90, 95-99; ~ kabilesi 51, 82, 92; ~ lehçesi 52, 74, 96; ~'in kış ve yaz yolculukları 83; ~liler 82, 97, 113; ~lilik ideolojisi 96, 97
Kurtubî 68, 73

Lafzi: ~ sanat 102; ~ tekrar 35; ~ ve mânâsıyla kadîm Kur'an 87, 100, 174; ~ veya akli karine 149
lahn 9, 49, 51, 59, 61, 63, 65, 68, 73, 76. 173; ~ konusu 50; ~ problem[ler]i 49; ~ tartışması 49; ~in geniş kitlelere yayılması 53; Dilde ~in yaygınlaşması 53; Kur'an metninde ~ 49; Kur'an'da ~ 51, 62; Kur'an'da ~ konusu 65; Kur'an'da ~ problemi 64; Kur'an'ı ~den muhafaza etmek 56; şehir hayatında ortaya çıkan ~ 54
Lebîd b. Âsam 154
Leys b. Sa'd 96
Lut kıssası 41

Mahlûf, A. 156
Mâlik 96, 97, 139
Mâlik b. Dînâr 68
Malikî 140
Manihеist(ler) 89, 153, 158
Manihеizm 88
Mansûr , 88, 153
Mâverdî 165
Me'mûn 78, 88-90, 93-95
Me'mûr el-Hârirî 110
mecaz 125-127, 133, 137, 138, 140-147, 149, 150, 170, 174, 175; ~ karşıtı argümanlar 142; ~ karşıtları 146; ~ kelimesi 142; ~ terimi 142, 144, 145; ~ ve kinaye 133; ~ı savunanlar 140; ~ın hükmü 135; ~ın varlığı 141; mecazlı konuşan 138; fanatik ~ karşıtı 138; hakikat ve ~ 132, 139, 140, 142, 145; İslami literatürde ~ terimi 142; Lügavi ~ 127; mürekkeb ~ 126, 127
mecazi 132, 135, 145; ~ anlam 148; ~ anlam genişlemesi 147; ~ ifade 135, 147; ~ kullanımlar 148; hakiki mânâ ile ~ i mânâ 134; hakiki ve ~i anlam 126
Medine ve Basralılar 60
Medineliler 60, 73
Mehdî b. Muhelhil 55
Mekke 164; ~ dönemi 101; ~ ve Medine 53
Mekkeli müşrikler 46
Mekkî-Medenî 101
Mervân el-Asğar 36
Mes'ûdî 155
metin: ~ merkezli 45; ~-dışı bağlam 16; ~deki tekrarın lüzumu 28
metinsel: ~ anmoni 168; ~ doku 173; ~ kontekst 26
mevali 53, 54
Mevdûdî 46
Meymûnîye fırkası 45
Mihne 87, 99, 174
Mısır 46, 53, 94-96
Mucâhid 78, 93
Mufaddal 73
Muhammed Ahmed Câdelmevlâ 160
Muhammed b. Abdilazîm el-Hımsî 30
Muhammed Ebû Mûsâ 124
Muhammed Ebû Zehre 94, 107
Muhammed Kutub 26

Muhammed Mutevellî eş-Şa'râvî 160
Munzir b. Sa'îd el-Belluti 140
Musa 116, 122; ~ kıssası 41; ~ ve İsrailoğulları 39; ~ -Harun 116; ~ -Hızır 46
Musâfir b. Ebî Amr Şam 83
Museylime b. Habîb el-Kezzâb 151
mushaf 23, 65, 121; ~ hattı 161; ~ larda yazım hatası 60; ~ları yazan sahabiler 61; ~ta bazı hatalar 57; ~ta lahn 57; ~taki hatanın okunuşu 60
Muslim 108
Mustafâ Muslim 163
Mutezile 78, 87, 89, 95, 100, 114, 138, 139, 141, 146-149, 154, 157, 158, 167, 168; ~ ekolü 106, 148; ~ kelamcıları 139
Mutezili(ler) 87, 100, 136, 140, 141, 147-149, 154, 162, 164; ~ alimler 169; ~ düşünce 138; ~ gelenek 142, 145; ~ Kur'an tasavvuru 167; ~ te'vil sistemi 149
Mürcie 138, 139

Nahiv 149; ~ ilmi 56, 90; ~ ilminin esaslarını tespit 55; ~ kuralları 55, 173; ~ veya rivayet bilgisi 150
naklî-şer'î argüman 115
Nasr b. Âsım el-Leysî 55
Nasr Hâmid Ebû Zeyd 96, 98, 113, 145, 148
nazım 101, 103, 165, 169, 175; ~ teorisi 169; ~ teorisi 159
Nazzâm 155, 157, 164, 165, 167; ~ ve ekolü 167
Nebâtîler 53
Necd 37
Necran 97
Nehhâs 73
Nesâ'î 108
Nesefî 43
nesh problemi 160
Neş'et Abdulcevâd Sanîf 91
Nevevî 109
Nu'mân b. Munzir 153
Nufeyl b. Abdiluzzâ 112
Nuh 45; ~ kıssası 41
Numeyr kavmi 69
Nusaybin 88
nüzûl: ~ ortamı 173; ~ sırası 20; ~ tarihi 113

Ortadaoğu 158; ~ kültürleri 153; ~'daki kadîm din ve kültür mirası 153
(Hz.) Osman 23, 49, 50, 56, 57, 59-62, 65, 73, 74, 161
(Hz.) Ömer 51, 52, 172
Ömer b. Abdilazîz 55
Ömer b. el-Hattâb 83
örf 134; ~i 146
Özsoy, Ömer 27

er-Râfi'î, Mustafâ Sâdık 154, 158, 160
Rafızîler 137, 157
Râzî, Fahruddîn 44, 61, 72, 118, 130, 136, 137, 145, 159, 163
resmî mushaf hattı 60
Reşîd Rızâ 160
Rumca 79, 82
Rummânî 31, 105-107, 117, 145, 158, 164, 165; ~, Hattâbî 159

Sa'îd b. Cubeyr 56, 58, 59, 66, 73
Sa'îd b. Mansûr 56, 58
Sabiîler 71, 72
Sabiîlik 88
sahabe 93; ~ ve tâbiîn alimleri 174; ~ ve tâbiîn devirleri 152; ~ ve tâbiîn dönemleri 142
Said Nursi 26
Sakîf kabilesi 57
Sakîfe toplantısı 96
Sale, G. 24
Salih; ~ 'in devesi 128
Sanîf 91
Sankstritçe 89
sarf 149; ~ ve nahiv 103
sarfe 155, 156, 164, 166, 167, 169, 171; ~ teorisi 156, 165-167; ~ teorisi 159
sarfeciler 166
Satîh b. Rebi'â ez-Zi'bî 111
sec'in Kur'an'dan nefyedilmesi 106
Secâh bint Hâris 151
seci 102-107, 109, 110, 112, 114-124, 159, 174; ~ sanatı 115; ~ siz; ~ türleri 103; ~ -fâsıla 117; ~den sakınılması 113; kısa ~ 104; kısa ve uzun ~ 105; duada ~den sakınılması 109; mezmum ve mekruh ~ 109; murassa' ~ 104; mutarraf ~ 103; mütevâzi ~ 104
secili 111, 117, 120; ~ dua 109; ~ konuşma 111, 112; ~ sözler 112, 151
Sekkâkî 102, 107, 130
selefin icmâı 139
selefî 138, 148
Selime b. Hayye 112
semavi 13; ~ kitaplar 165, 168, 171; ~ kitapların yabancı kelime içermediği 80
Sevâd b. Kârib ed-Devsî 110
Seyfuddîn el-Âmidî 137
Seyyid Kutub 26, 160

Sîbeveyh 32, 69, 71, 73, 74, 139, 142-144, 150, 175
Sina Dağı 123
söz 15; ~ dizimi 169, 171, 175; ~-eylem 16; muciz ~ler mecmuası 155; Kinayeli ~ 131; yapmacık ~ sanatı 116
sözcük: ~ alışverişi 83; ~ tekrarı 37; hem ~ hem anlam tekrarı 37
sözlü: ~ metin 28; ~ dil 15; ~ metin 15, 28
sözü güzelleştirme 133
subjektif: ~ görüş 139; ~ kabuller 139
es-Subkî, Bahâ'uddîn 107
Sufyân es-Sevrî 139
Süriye 53; ~liler 94
Suyûtî 31, 39, 45, 46, 58, 62, 63, 77-79, 90, 91, 105, 107, 113, 114, 119, 121, 136, 138, 149, 160, 165
Sünnet 139, 150
Sünni 77, 100, 117, 164, 165; ~ alimler 149, 165; ~ düşünce 168; ~ gelenek 9, 10, 92; ~ İslam dünyası 154; ~ muhit 92; ~ teori 155; ~-Eşari terminoloji 169
Sünniliğin resmi görüşü 107
Süryanice 13, 82

Şâfi'î 77-80, 84-100, 132, 139, 174; ~'nin zihinsel mantalitesi 94
Şâfi'î'deki asabiyet temayülü 98
Şafii 136; ~ ekolü 84
Şam 54, 82; ~lılar 53
şarkiyatçı(lar) 24, 25, 49
Şâtıbî 19, 83
Şerîf er-Radî 145
Şevkânî 81
Şia 55, 139, 148
şifahi 46, 173, 175; ~ hitap 15, 23; ~ gelenek 28
Şii(ler) 93, 160; ~ fırkalar 154; ~ gnostisizmi 88, 89
şiir 101, 106, 113, 119, 159; ~in nefyedilmesi 106; ~in otoritesi 101
Şık b. Sa'b 111

Taberî 25, 26, 56, 58, 63, 70
Tâhâ Huseyn 101
Tâhir b. Âşûr 76, 163
Tâlût 154
Tantâvî Cevherî 160
te'vil 139, 146, 148, 149; ~ ve kıyas 139; ~ ve mecaz 149
tefsir 119, 139; erken dönem ~ ve te'vil faaliyetleri 142; İslam ~ ve kelam tarihi 152; Klasik ~ usûlü 31; Klasik ~lerdeki rivayet malzemesi 23; Kur'an ve ~ anlayışı 139
telaffuzu zor 170; ~ yabancı kelimeler 83
Tevfîk Sıdkî 160
tevhid 167; ~ ilkesi 167
Tevrat 152, 153, 168
Tuleyha b. Huveylid el-Esedî 151

Ubeyd b. Umeyr 58
Ubeyy b. Ka'b 63, 67, 71
Umâre b. el-Velîd 83
Umum-husus 129
Urfa 88
Urve b. Zubeyr 56, 57
usûl 136; evrensel ölçekli ~ teorisi geliştirme 86
Uşerâ oğulları 113
Uzzâ Selime 110, 112
Üçüncü Helenizm Dalgası 88

Vedalar 155, 156
Velîd b. el-Muğîre 36
vezin 103, 104; ~ ve kafiye 103; kelimelerdeki ~ler 103
Watt, Montgomery 13, 88, 120, 121

Yabancı: ~ kelimeler 83, 85; ~ kökenli kelimeler 82-85, 99; ~ unsurlar 96
Yahudi(ler) 71, 72, 80; ~ asıllı 154
Yahyâ b. Hamza el-Alevî 107
Yahyâ b. Hamza el-Mu'eyyed 159
Yahyâ b. Ya'mer el-Leysî 55-57
Yazır, Elmalılı Muhammed H. 44
yazılı metin 15, 16, 20, 21, 25, 27, 28, 40, 41, 48; ~ okuma alışkanlığı 42
yazım: ~ hataları 49; ~ hatası 66; ~ işaretleri 17
Yemen 82, 93, 97, 151
Yunan 153; ~ aklı 89; ~ dili 90; ~ felsefesi 89; ~ terminolojisi 90
Yusuf 46; ~ kıssası 45, 46; ~ suresi 45; kadınların Hz. ~'a âşık olmaları 45

Zahirî(ler) 146, 148; ~ mezhebi 140
Zebrâ 113
Zeccâc 63, 72, 75
Zemahşerî 38, 61, 66, 68, 72, 121, 145, 159
Zerdüşt 155, 156
Zerdüştîlik 154
ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm 65
Zerkeşî 29, 31, 32, 40, 104, 107, 113, 114, 119, 120, 127, 136, 160
Zeyd b. Sâbit 57, 67, 74
Zuheyr 148
Zuhrî 73
Zülkarneyn 45, 46